أوراق فلسفية

علمية محكمة

العدد
١٣

كتاب غير دوري

جاك دريدا

استراتيجية القراءة ونقد التمركز الغربى

حول ترجمة الجراماتولوجى

دريدا فى العربية

شهادات حية حول فيلسوف



أوراق فلسفية

علمية محكمة

العدد الثالث عشر 2005

مراسلات التحرير : أحمد عبد الحليم عطية عمارة 18 مدينة أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة ، بجوار مدينة المبعوثين ، جيزة ، جمهورية مصر العربية تليفاكس 7346918

البريد الإليكتروني: Aorak PHALSAPHIA@YAHOO.COM

موقعنا على الإنترنت

WWW.AORAKPHALSAPHIA.COM

محتويات العدد

استراتيجية القراءة ونقد التمركز الغربي.

لقد عرفت الثقافه العربيه دريدا ، وترجمت عدد من نصوصه، ووضعت الكثير من الدراسات حوله ، وشروحا عليه للتعريف بفلسفته، وتطبيق منهجه أو استراتجيته في القراءة ، سواء في الفلسفة أو النقد الادبي أو السوسيولوجيا . وقد نهض بهذا الجهد أسماء لامعة من الباحثين وأساتذة الجامعات والمفكرين العرب من اقطار عربية شتى . بحيث يمكننا القول ان صاحب هوامش الفلسفة قد أصبح جزءا من متن النص الفلسفي العربي المعاصر ، أو كاد، وانتقلت فلسفته من الغياب الي الحضور وتحولت أفكاره من المسكوت الي المعلن عنه، ومن اللامفكر فيه الي المنقول منه. فهل نحن نسير في اتجاه لا دريدي أو ان هناك ما يسمي باللحظه الدريدية في الفكر العربي المعاصر؟

لقاء الرباط ولقاء القاهرة، تأويلات وتفكيكات، التعدد والاختلاف ، نقد التمركز الغربي ، إنها لحظة دريدا فيلسوف الغياب الذي غاب وفيلسوف الأثر المرجأ الذي اعلن اختلافه واعلن البعض منا اتفاقنا معه . هو "فيلسوف فرنسا المشاغب" كما كتب البعض وصاحب "السفسطائية الجديدة" كما كتب أخرون ، "واليهودى اللايهودي" ، الذي يراجع التراث الانطولوجي الغربي عودة للتراث العبراني كما يري أخرون ، ويرجع البعض أسمه إلى أصل عربي جاهلي . ويرى فيه جوناثان كلر وجوه ثلاثة فهو فيلسوف وقارئ نصوص فلسفية، اثبت ان التراث الفلسفي الغربي ظل متشبعا بمركزية الكلمة أو ميتافيزيقا الحضور، وهو قارئ ومفسر غدت قراءاته للعديد من النصوص مغامرات العقل ، تحليلات مثالية وهرمينوطيقا جديدة. وهو ينتمي إلى مفكري ما بعد البنيوية الذين ركزوا علي مشكلات اللغة والبنية .

بعد كتابه(مقدمته وترجمته)أصل الهندسة١٩٦٢فرض نفسه علي المسرح الفلسفي بثلاثة كتب عام ١٩٦٧هي في الجراماتولوجي،الكتابة والاختلاف و"الكلام والظواهر". وهناك في الطريق ترجمة عربية لأشهر هذه الكتب وأكثرها تعبيرا عن فلسفته وهو في علم الكتابة(الجرماتولوجي).وقد جعلت هذه الكتب منه شخصية كبري في المناقشات النظرية التي سادت الحياة الفكريه الفرنسية في اواخر عقد

الستينيات ونشر عام ١٩٧٢ ثلاثة كتب مرة ثانية وهي :"هوامش الفلسفة" و"الانتشار"و"مواقف" وكتابGLAS١٩٧٤، بالإضافة إلى مقالات أخرى عديدة.

ويهمنا هنا بيان التفاعل بين الفكر العربي المعاصر وكتابات دريدا ، خاصه فيما يتعلق بالاختلاف والتعدد حيث يعرض عبد الكبير الخطيبي في كتابه النقد المزدوج لفلسفة الأختلاف ويدعو في دراسته "سوسيولوجيا العالم العربي" الى نقد تمركز السوسيولوجيا الغربية حول الذات والتفكيك للمشاكل العربية والفكر العالمي ويتابع الاساتذة عبد السلام بنعبد العالي في "التراث والهوية" ونور الدين أفايه في "الهويه والاختلاف" إلى مفاهيم التفكيك في ترجمتهما وكتاباتهما عن الخطيبي ، ويعرض علي أومليل في "شرعية الأختلاف" وفتحي التريكي في "قراءات في فلسفة التنوع" لمفاهيم التعدد والاختلاف في حياتنا الثقافية والسياسية ، باعتبارها مدخلا للديمقراطية وحقوق الانسان. واسهم محمد أركون من خلال توظيف مفاهيم دريدا في تفكيك العقل والميتافيزيقا الاسلامية. ومطاع صفدي في نقد وتفكيك العقل الغربي وعلي حرب في نقد النصوص العربية المعاصرة .

والحديث عن دريدا لا ينتمي فقط للفلسفة بل أيضا للنقد الادبي وهناك كتابات اساتذة النقد الذي اسهموا في ترجمة التفكيكية والتعريف بها والحقيقة أن هذا العدد ما كان له أن يظهر ، إلا بفضل ثلاثة أساتذة لهم جهدهم الكبير في مجال الدراسات الحضارية والفكرية الفرنسية هم : محمد على الكردي وكاميليا صبحي ومنى طلبة وهم بحق محرري هذا العدد ، بالاضافة لكل الزملاء الذين أمدونا بإسهاماتهم في الفترة القصيرة الماضية. ولا يزال الفكر العربي مشغولا بمقولات دريدا للتعرف علي أسس الفكر الفلسفي المعاصر وتجاوز الميتافيزيقا من اجل ترسيخ هذه اللحظة الديريدية في الفكر العربي الذي استضاف الفيلسوف الفرنسي الجزائري اليهودي اللايهودي في عواصمه وفكر مثقفيه. حوار مع "أثره" من أجل فكر نتطلع إليه وساعيا للمشترك بين الثقافات . لعلنا نناقش الأختلاف بالإنساني وللاإنساني .

وهنا نشير للملف الثاني الذي يشكل مع ملف جاك دريدا محورا هذا العدد ، والذي يتعلق بالنزعة الإنسانية عند صلاح قنصوه المفكر المصري ،الذي أسهم

بجهود متعددة في الترسيخ للقيم والحرية والالتزام والفاعلية الإنسانية والتأكيد على أهمية الحوار والموقف الفلسفي الملتزم وضرورة النقد الثقافي في العصر الحالي مما قد أشرنا إليه بالتفصيل في المدخل الخاص في مقدمة الملف المخصص له في هذا العدد.

وبدنا من هذا العدد الحادي عشر ، الذي نكمل به العام الخامس من إصدارنا "أوراق فلسفية" ، إصدار علمي غير دوري محكم ، فنحن وأن كنا في السنوات الفائتة نحرص على المستوى الراقي من الفكر الفلسفي موضوعا ومنهجا ، عربيا متوسطيا . فنحن منذ هذا العدد نوسع اللغات التي تصدر بها المجلة لتشمل مع العربية ، الإنجليزية والفرنسية والألمانية ونضيف إلى المحكمين من أعضاء الهيئة العلمية وهيئة التحرير وهم :- أحمد عبد الحليم عطية (القاهرة) ومحمد التركي (تونس) وعبد الرحمن بوقاف والحسين الزاوي (الجزائر) أعضاء جدد هم :- صلاح قنصوه ، محمد مجدي الجزيري ، محمد محمد مدين (القاهرة) عبد القادر بشته ، ومقداد منسية (تونس) وهم جميعا أساتذة بالجامعات العربية . كما نضيف أسماء جديدة أعضاء في الهيئة العلمية وهيئة التحرير بالإضافة مديرين جديدين للتحرير سيجد القارئ أسمائهم في صدر هذا العدد.

ونحن نواصل تدعيم علاقاتنا بالجمعيات والمجلات والأقسام الفلسفية المختلفة في الجامعات العربية وغير العربية ، نخص بالذكر الجامعة التونسية والجمعية التونسية للدراسات الفلسفية ومجلتها ، والجمعية الفلسفية المغربية ومجلتها "مدارات فلسفية" التي تفضل محررها بالموافقة على النشر المشترك لبعض الأبحاث. وكذلك الجمعية الفلسفية المصرية ، التي تعاون المجلة وهيئتها تعاونا كبيرا في سعيها لإشهار الجمعية الخاصة بها، "جمعية الفكر العربي المعاصر" وساعدت في النشر المشترك لبعض الإصدارات مثل "طريق الاستقلال الفلسفي : باب الحرية" كتاب جماعي عن المفكر العربي اللبناني ناصيف نصار . كذلك التعاون بيننا وبين بعض أساتذة الجامعات الأمريكية والألمانية الذين أمدونا بكتابات خاصة لعددي كانط ، وسارتر ، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، وجامعة أموري بالولايات المتحدة وجامعة برلين بألمانيا . والتعاون بيننا وبين الدوريات الثقافية مستمر ، فبالاضافة لمجلة الجمعية الفلسفية التونسية ومجلة مدارات فلسفية ،

هنـاك الاتفـاق بيننـا وبيـن مجلـة"ألـف" التـي يصدرهـا قسـم الدراسـات المقارنـة بالجامعة الأمريكية، ومجلة دراسات التي تصدر عن قسـم الفلسـفة بجامعـة وهران. وكذلك أخبار الأدب القاهرية التي نعيد نشر بعض الترجمات المتعلقة بفلسـفة سـارتر عن الملف الذي أصدرته عنه. كما نتوجه بشـكر خـاص إلـى عدد مـن الـهيئات التـي تدعـم المجلـة باقتنـاء نسـخ مـن أعددهـا خاصـة صنـدوق التنميـة الثقافيـة، والـهيئـة العامة لقصور الثقافة والقائمين عليها.

وفـي الطريـق وفـي نفـس الفـترة يصـدر عدديـن خـاصين الأول حـول كـانط. بمناسبة مائتي عام على وفاته والثاني حول فويربـاخ الفيلسـوف الألمـاني وإمـانويل ليفينـاس الفرنسي وعبد الوهاب بوحديبة التونسي، كما ننوه عن العـدد الخـاص عن سارتر في الذاكرة العربية في الذكرى المئوية الأولى لميلاده.

ومما يسعدنا الإشارة إليه هنا هو بث موقعنا علـى شبكة الإنـترنت ، وظـهور إصدارنا الإلكـتروني "أوراق فلسفية" سـواء للأعداد السـابقة أو القادمـة ، والـذي يمكن أن يتابعه القارئ على، وعنواننا على هذا الموقع هو

WWW.AORAKPHALSAPHIA.COM

INFO@ AORAKPHALSAPHIA.COM

A_Attia@ AORAKPHALSAPHIA.COM

كرونولوجيا Chronologie

(تسلسل تاريخي بأهم الاحداث في حياة دريدا)(*)

١٩٣٠: مولد جاكي دريدا JACKIE DERRIDA (وهو الاسم الأصلي لدريدا) في ١٥ يوليو تموز بالبيار EL-BIAR قرب مدينة الجزائر.

١٩٤١-١٩٤٧ التحاق دريدا بالسنة الأولى للمدرسة الثانوية في بن أكنون، قرب البيار، وخروجه منها والعودة إليها ثانية (١٩٤٣-٤٧).

١٩٤٧- ١٩٤٨: انتظام دريدا بشعبة الفلسفة في المدرسة الثانوية GAUTHIER في مدينة الجزائر، حيث توفر خلال هذه السنة على قراءة برجسون وسارتر وكان في تلك الفترة منشغلاً بالأبداع الأدبي ومارس مهنة التدريس كمدرس للأدب أيضاً. وعقب اجتيازه السنة الثانية تعرف على البير كامي وتتلمذ على يديه بعد أن أصبح كامي مدرساً شهيراً. وقام بتسجيل نفسه في فصل دراسي خاص بالأدب للفئة العليا من الدارسين خلال السنة الثالثة من المرحلة الثانوية في مدينة الجزائر.

١٩٤٨- ١٩٤٩: تشكلت ميوله القوية تجاه الفلسفة، حيث قرأ كيركيجارد وهيدجر قراءة عميقة.

١٩٤٩- ١٩٥٠: قام بأول زيارة على الأطلاق إلى فرنسا. وهناك انتظم كطالب داخلي في مدرسة لوى- لي- جران LOUIS-LE -GRAND في باريس. ويذكر دريدا قراءاته المكثفة في تلك الأثناء لسيمون فيل SIMON WEIL (بخاصة دراساته الكاشفة للعناصر العاطفية في التصوف المسيحي وفي التجارب الروحية الغامضة). وأيضاً قراءاته للفلاسفة الوجوديين (المسيحيين وغيرهم) وكتب مجموعة من المقالات وصفها اتين بورن ETIENNE BORNE بأنها "افلوطينية" الطابع، على الرغم من دراسته الالزامية لعدد من الفلاسفة (مثل:

(*) ترجمة سامي محمد عبد العال ، عن :-

Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, Jacques Derrida translated by G.Benningtion, the university of Chicago press, Chicago and London, 1993, pp325-336

سارتر، جابرييل مارسيل ، ميرلو- بونتى)

١٩٥٠-١٩٥١: بقى في السنة الثانية KHAGNE في مدرسة لوي لوجران ونظرا للظروف الحياتية الصعبة في باريس عاد ثانية إلى البيار.

١٩٥١- ١٩٥٢: أكمل السنة الثانية للـKHAGNE في مدرسة لوي لوجران وقابل مجموعة من الشخصيات المؤثرة في حياته كأصدقاء مثل :

M.Aucouturier–R.Abirached–P.Bourdieu – L.Bianco – J.Bellemin Noel

١٩٥٢-١٩٥٣: التحق بمدرسة المعلمين العليا ECOLE NORMAL SUPERIEURE وجمعته والتوسير ALTHUSSER فى تلك السنة معرفة وصداقة قويتان.

١٩٥٣-١٩٥٤: قام بالاطلاع على الارشيفات الخاصة بهوسرل وكتب بحثه "مشكلة التكوين فى فلسفة هوسرل كبحث لطلاب فى مرحلة الدراسات العليا. وفى نفس العام ارتبط بعلاقة صداقة مع ميشل فوكو ، الذى كان يهتم بمحاضراته اهتماما كبيرا.

١٩٥٥-١٩٥٧: فشل فى اجتياز الامتحان الشفوى للإجرجاسيون ثم اجتازه (١٩٥٦) وتلقى منحه كمستمع خاص SPECIAL AUDITOR فى جامعة هارفارد. واطلع على ميكروفيلم بأحد اعمال هوسرل غير المنشورة ألا وهو: "أصل الهندسة" ثم قام بترجمته وتقديمه. تزامن ذلك مع قراءاته المكرسة لجيمس جويس.

١٩٥٧-١٩٥٩: عاد إلى الجزائر لأداء الخدمة العسكرية، ثم سرعان ما طلب ارساله لتعليم ابناء الجنود فى مدرسة خاصة اللغة الفرنسية والانجليزية والتقى ببير بورديو في نفس الوقت.

١٩٥٩-١٩٦٠ العودة إلى فرنسا وتقديم الورقة البحثية الأولى فى مؤتمر CERISY قام بالتدريس لأول مرة بمدرسة خاصة للدراسات العليا فى Le Mans مع صديقه جيرار جينت.

١٩٦٠-١٩٦٤: قام بالتدريس فى السربون "الفلسفة العامة والمنطق"، كان مساعداً لباشلار. ، كانجيليم،. ، بول ريكور ، جان فال. أيضاً حاضر لاول مرة فى كلية الفلسفة وكانت المحاضرة عن فوكو فى أثناء حضوره. ارتبط بصداقة قوية مع فيليب سولرز حصل على جائزة جان كافاليس (الأبستمولوجيا الحديثة) عن مقدمته لأصل الهندسة.

١٩٦٦: بناء على دعوة رينه جيرار ، شارك دريدا فى مؤتمر ضخم بالتيمور (جامعة جون هوبكنز) تحت عنوان "لغات النقد وعلوم الإنسان"، وكان بحثه المقدم تحت عنوان "البنية، العلامة واللعب فى خطاب العلوم الإنسانية" ومنذ ذلك الحين- على قدر ما لاقى من اصداء- اصبح مشهوراً فى افق المدارس النقدية المعاصرة. والتقى بول دى مان وجاك لاكان وآخرين ورأى كذلك رولان بارت ، هيبولت جان فيرنان ، جولدمان مرة ثانية.

١٩٦٧: القى محاضراته الشهيرة فى الجمعية الفلسفية تحت عنوان "الاختـ لا فـ" والتحق بجماعة "نقد". واصدر على الفور الكتب الثلاثة الأولى: الصوت والظاهرة و: الكتابة والاختلاف و: عن الجراماتولوجيا ومنذ هذا الحين ، نال تقديراً عالمياً فى اوربا وخارج أوربا، واختير لعضوية كثير من الأكاديميات (اكاديمية الانسانيات والعلوم بنيويورك، الاكاديمية الامريكية للفنون والعلوم... الخ) ونال جائزة نيتشه. ومنح العديد من القاب الدكتوراه الفخرية من جامعات (كولومبيا، اسكسESSEX لوفانLOUVIAN، كلية وليم، المدرسة الجديدة.....)

١٩٧١: العودة الأولى للجزائر منذ عام ١٩٦٢ حيث قام بالتدريس والقاء المحاضرات فى جامعة الجزائر وكتابة نص "توقيع .. سياق .. الحدث" حين حاضر به مؤتمر جمعية فلسفة اللغة الفرنسية فى مونتريال MONTREAL بكندا.

١٩٧٢: اشتراكه فى مؤتمر عن نيتشه فى CERISY(مع دولوز ، كلوسوفكى ، كوفمان ، لاكو لابارت ، ليوتار ، نانسى ، باوترا)أصدر كتبه الثلاثة الأخرى المهمة: هوامش الفلسفة، مواقع POSITIONS التشتيت .DISSEMINATION

١٩٧٤: تأسيس جماعة مهتمة بمشكلات الفلسفة وقضاياها الفعلية LE

PHILOSOPHI EN EFFET مع سارة كوفمان، لأكو لابارت وجان لوك نانسى.

١٩٧٥: اشتراكه فى مؤتمر حول الشاعر بونجPONGEمع آخرين مثل جان جينيه ، كلوسوفكى، بولى ...) وبعد ارتباطه بجامعة جون هوبكنز، بدأ فى التدريس لمدة اسابيع قليلة على مدار العام فى بيل مع بول دى مان وهيلز ميلر ، بادئاً ما يسمى- إلى حد ينطوى على التضليل- مدرسة ييل (هارولد بلوم بول دى مان، جاك دريدا، جيفرى هارتمان، هيلز ميلر)

١٩٧٨-١٩٧٩: نظم مع آخرين ما يسمى برلمان الفلسفة ، ولأول مرة يزور افريقيا السوداء حيث مؤتمر فى مدينة CONTONOU ببنين حول "الفلسفة وتطور العلوم فى إفريقيا".

١٩٨٠: افتتح مؤتمر فلسفة اللغة فى ستراسبورج ومؤتمر حول "اساس عمل جاك دريدا" الذى نظمه لاكو لابارت ولوك- نانسى.

١٩٨١: اسس مع جان- بيير فيرنان وبعض الاصدقاء رابطة جان هيس لى لمساعدة المفكرين المنشقين والمضطهدين، وهى الرابطة التى شغل منصب النائب لرئيسها.

١٩٨٢: اسس مع غيره أيضا الكلية الدولية للفلسفة. وفى نفس العام قام بزيارته الأولى لكل من اليابان، المكسيك والمغرب بدعوة من صديقه عبد الكبير الخطيبى.

١٩٨٣: افتتاح الكلية الدولية للفلسفة بالفعل واختيار دريدا المدير الأول المنتخب لها. وشارك فى فعاليات كثيرة مثل "الفن ضد سياسة التمييز العنصري ، وكان من الداعين لتأسيس ثقافى ضد التمييز العنصري، وكتب عن إمكانية إنشاء جماعة للدفاع عن نيلسون ماندلاً. وفى نفس العام توفى صديقه بول دى مان الذى اسفرت صداقته عن مؤلفه: ذكريات لبول دى مان.

١٩٨٤: زيارته لليابان ثم فرانكفورت بألمانيا والقاء محاضرة فى سيمينار هابرماس، كذلك محاضرته الافتتاحية لمؤتمر جيمس جويس.

١٩٨٥ : لقاء دريدا الثانى مع الروائى بورخيس بعد زيارته لامريكا اللاتينية.

١٩٨٦ : تعاونه مع المعمارى بيتر ازنمان لتدشين مشروعات معمارية، وتصميم تخطيطات فنية فى هذا المجال.

١٩٨٨ : زيارته لمدينة القدس ولقائه مع المفكرين الفلسطينيين فى الاراضى المحتلة.

١٩٨٩ : القى الخطبة الافتتاحية لمؤتمر ضخم فى مدرسة كاردوزو للقانون بنيويورك (حيث قام بالتدريس فى جامعة المدينة) حول التفكيك وامكانية العدل وكانت نتيجة هذا المؤتمر تحقق درجة بعيدة فى التطور المتسارع للبحث "التفكيكى" فى الفلسفة أو النظرية القانونية داخل الولايات المتحدة.

١٩٩٠ : حضور سمينارات عديدة فى اكاديمية العلوم USSR وجامعة موسكو والقاء المحاضرة الأفتتاحية للمؤتمر الدولى الذى نظمه س فريدلاندر S.FRIEDLANDER فى جامعة كاليفورنيا (لوس انجلوس) حول الحلول النهائية وحدود التمثيل

٢٠٠٠ : زيارته الشهيرة للقاهرة فيما بين ١٢-١٤ فبراير حيث القى محاضرات وعقد حلقات دراسية فى المجلس الاعلى للثقافة والمركز الثقافى الفرنسى حول "التفكيك والعلوم الإنسانية فى الغد" وعن "التفكيك فى النقد الأدبى".

مات دريدا فيلسوف التفكيك

صبحي حديدى

توفى اشهر فلاسفة فرنسا المعاصرين جاك دريدا عن عمر يناهز ٧٤ عاما بعد صراع مع مرض سرطان ، البنكرياس ، وتتحدث نظرية دريدا " تفكيك البناء" والتى لاقت روجا واصداء واسعة في الولايات المتحدة واستندت الى نصوص فلسفية كلاسيكية عن استقلالية المحتوى النص الذى - حسب النظرية - قد لا يفهمه كاتب النص نفسه ! واعتبرت النظرية التى اثارت جدلا واسعا ان الاحتمالات التاويلية للنصوص والتى قد يفهمها كل شخص بمفرده تدخل ضمن سياق المقاصد الاخرى للنص اللغوى ، بمعنى تفكيك المعنى الواحد الى المتعدد المتفكك مع توضيح أن نوايا المؤلف في الكلام لا يمكن قبولها بلا شرط ومن هنا جاءت اضافة دريدا للفكر الفلسفى الغربى ففتح امكانات تاويلية جديدة للنصوص .

وقد بين بمصطلحات تفكيكية ان هناك شرائح عديدة للمعنى لها دور عملى في اللغة وقد اعتبر عددا من النقاد فكر دريدا تدميرا للفلسفة ، ففى بريطانيا لقت النظرية معارضة شديدة حيث قامت هيئة التدريس في جامعة كامبردج عام ١٩٩٢ بمظاهرة احتجاج ضد قرار رئاسة الجامعة منح دريدا الدكتوراة الفخرية كما اعتبره الماركسيون حد اعدائهم لمواقفه المناهضة لهم وكانت السلطات التشيكوسلوفاكية قد وضعته رهن الاحتجاز عام ١٩٨٠ . بعد إلقائه محاضرة عن نظريته اللغوية في براغ .

وتميز دريدا بادانته المتواصلة لسياسية فرنسا الاستعمارية في الجزائر، كما حصل على العديد من الجوائز، غير انه كان يعتز بشكل خاص بجائزة الفيلسوف الالمانى ثيودور ادرنو والتى حصل عليها عام ٢٠٠١ وقدم دريدا للمكتبة العالمية عشرات الكتب ومئات الدراسات في اللغة والاداب والفلسفة منها : الكتابة والاختلاف والانتشار ، هوامش الفلسفة الحقيقة بالرسم .

لو كان ادوار سعيد على قيد الحياة هذه الايام فالارجح ان النص الذى كان سيكتبه في مناسبة رحيل جاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤) كان سيبدو بين افضل المراثى وارفعها رصانة في الجانب النقدى واشدها توغلا في فكر وفلسفة ومحاسن ومساوى الفيلسوف الفرنسى الشهير. كان بين الرجلين خلاف عميق ، لم يتسن له

ان يظهر على السطح للاسف والا كنـا كسبنا واحدة من اعمق منـاظرات النصف الثانى من القـرن العشرين . وكـان بين الرجلين غنـى عن القول ، احترام متبـادل وصداقـة وعلاقـات شـخصية وحتـى عائليـة واذكـر اننـى قبل عشر سنوات تقريبـا استوضحت سـعيد عن هذه المسـالة مشددا علـى انـه شـخصيا وفـى مطلـع مسـاره الفكرى كان واحدا مـن قلـة مـن النقـاد ابنـاء جيلـه فـي امريكـا ممـن قدمـوا الفلسـفة الاوروبية ودراسات النظم المختلطـة والفينومينولوجيا وسواها . لمـاذا كنت قاسـيا على دريدا بصفة محددة سالت انذاك وهل تغير موقفـك بعض الشـئ ؟ الراحل الـذى كان يعرف اننا لم نكن في حديث مجالس واننى كنت احـاوره لكـى ينشـر كلامـه علـى الملا اجابنى هكذا: اولا : اعتقد ان دريدا رجـل لامـع تمامـا لقد احببتـه وقـامت بيننـا صلات شـخصية وطيدة . ولكنـى مـع ذلـك شـعرت بتلـك الحالـة الطفيفـة مـن انعدام التوازن بين منـهج التفكيك ذى الطـابع التشـكيكى وربمـا الفوضـى العـالى من جهـة وبين اجتهادات التفكيك المنهجية من جهة ثانية ولقد بدا لى على نحو محـترم ربمـا، ان ما يلوح كنزعة تشكيك تاملية ونيتشوية هى حالة يسهل تطويعها لملائمة مختلف المؤسسات : حقيقة ان دريدا اصبح دريدانيا ، وان مدرسة كاملة في امريكـا تعرف اليوم باسم الدرايدانيين وبالمناسبة اخبرنى دريدا نفسه ان شهرته في امريكا تختلف عن شـهرته فـي فرنسـا ؛ حيث لا يبـدون بـه اهتمامـا واسـعا ولقد بـدا لـى ان حالـة المؤسسة هذه اخذت تفقده حريته في الاستكشاف الدائم.

وتابع سعيد : لقد شعرت واذكر اننى ناقشـت هذه المسـالة مـع تشومسـكى ، ان اعمال دريدا تنطوى علـى الكثـير ممـا يثـير البلبلـة واطـلاق العنـان للاهـواء بـدل المحاولة الجادة للانخراط سياسـيا فـي بعض قضايـا السـاعة الكبرى مثـل فيتنـام او فلسطين او الامبريالية . لقد شعرت على الدوام بوجـود نـوع مـن المراوغـة فـاقلقنى ذلك . وحين كنت التقى به كنا نتبادل حوارات مفيدة . لقـد زارنـى فـي بيتـى ودعوتـه لالقاء محاضرات في كولومبيا في اواخر السبعينات، وحين جئت الـى بـاريس لالقـاء بعض المحـاضرات فـي السـوربون ، دعـانى وعرفنـى علـى زوجتـه . فـي المسـتوى الشخصى كانت الامور على ما يرام ولكنى شعرت انـه ابدا يطور حس الدفـاع عن منطقة وعقيدة جـامدة . وكنـت اقـول فـي نفسـى : مـا معنـى ذلـك ؟ اضـف الـى اننـى ازددت انغماسا في السياسة وخيل الى انه يزداد ابتعادا عن السياسة .

الحال للانصاف تبدلت جذريا في ما بعد لان دريدا اخذ يقترب اكثر فاكثر من موضوعات الساعة لكي لا نقول موضوعات السياسة بالمعنى الحرفي للمفردة لقد اصدر عددا من الاعمال الهامة في سياسة الابارتيد وسياسة الصداقة وسياسة الضيافة وسياسة ماركس الى جانب كراسة في تحليل هزة ٩/١١. وهذا في الواقع ينسجم تماما مع روحية منهج التفكيك التى اطلقها دريدا مطلع الستينات معتبرا ان جميع النظريات الغربية الخاصة باللغة والاستخدام اللغوى (اى في عبارة اخرى النطاق الذى يشمل الثقافة الغربية باسرها) قائمة على مركزية كلامية وبين ابرز اجراءاته في كشف (وبالتالى : تفكيك) الفرضيات الراسخة كان قلب الهرمية التقليدية التى تقول باسبقية الكلام على الكتابة) ومن هنا الاهمية الفائقة للدراسة الشهيرة صيدلية افلاطون(التى ترجمها الصديق الشاعر العراقى كاظم جهاد). الاجراء التالى كان استبدال هذه الهرمية المقلوبة عن طريق ادخال كتابة بدئية ليست سوى تكوين مختلف لكنه مع ذلك يمكن ان يدل على الكلام والكتابة في ان .

غير ان انقلاب فكر دريدا الى فكر دريدا نى ، لكى نعيد التذكير بالتعبير الثاقب الذى ساقه سعيد كان العتبة الاولى لانزلاق منهج التفكيك الى حيث لم يكن يليق بالمنهج ابدا ، ولم يكن دريدا نفسه سعيدا به لقد اعرب مرارا عن سخطه من اللهو بالمصطلح واستخدامه كيفما اتفق ، وبالتالى رواجه في صيغة موضة فلسفية لم تعد تمتلك من ادوات التفكيك سوى المعنى المباشر للمفردة ذاتها ! والمفارقة ان شكوى دريدا كانت تنطبق على حال التفكيكية في الولايات المتحدة البلد الذى احتضن فلسفة التفكيك ورفعها الى مصاف عليا (واحيانا مقدسة لا تمس !) في جامعات اساسية مثل ييل وجون هوبكنز .

وذات يوم غير بعيد اشتكى دريدا علانية من ان صحيفة نيورپورك تايمز استخدمت مصطلح التفكيك للحديث عن تحضير طبق يخنة الارانب ! وليس مصادفة بحتة ان الصحيفة ذاتها نشرت في يوم رحيل دريدا والى جانب مقالة في رثائه تحليلا مطولا بعنوان.. تفكيك ابو مصعب الزرقاوى !

جاك دريدا : وفلسفة التفكيك

محمد على الكردي (*)

ربما يشكل "جاك دريدا" ظاهرة فريدة بالنسبة للفكر الغربي، وإن كانت ظاهرة التفكيك الملازمة لمنحاه الفلسفي قد أصبحت في عداد الأفكار الشائعة سواء أطبقت عن دراية بأبعادها الإبستمولوجية والأيديولوجية، أم عن مجرد محاكاة لموجة رائجة في الغرب وبوجه خاص في أمريكا؟ إذ أنه من العجيب حقا أن يلقى فكر دريدا من الرواج في الولايات المتحدة الأمريكية ما لا يلاقى إلا أقل القليل منه في فرنسا. فماذا تعنى إذن ظاهرة التفكيك التي يدعو إليها هذا الفيلسوف، والتي يشغف بها بعض من أصحابه مثل "فيليب لاكو- لابارت " و"جان- لوك نانسى" و"جوفريه بنينجتون"؟

إن التفكيك لا يعد، في الواقع مذهبا ولا يشكل نسقا متكاملا أو رؤية عامة تقوم على ثوابت محددة ؟ وهو وإن كانت تنسب أبوته إلى "هيدجر" بفعل التماثل بين مفهوم "النقض" (destruction) ولفظة التفكيك (deconstruction)، فإنه، في نظرنا، بعيد كل البعد عن تشكيل رؤية فكرية عميقة أو شق طريق فلسفي جديد، كما تاق إلى ذلك "هيدجر" أكبر فلاسفة الوجود قاطبة.

وإذا كان "هيدجر" من عمالقة الفكر على شاكلة أرسطو، فذلك لأنه أسس عالما فكريا خرجت منه معظم إشكالات الفكر الغربي المعاصر: قضية التأسيس وماهية الوجود التي ردها إلى الزمن المصدري الذي يختلف اختلافا جذريا عن صورة التتابع التي نقع عليها عند أرسطو وعن صورته القبلية الخاضعة للمكان عند كانط، وكذلك قضية موت الفن وصعود التكنولوجيا وما يصاحبها من "صمت" العلم، وأخيرا وليس آخرا قضية التفكير الأصيل في قدرته على تجاوز الفكر وأطروحات الوجود الزائف وما يعتوره من أشكال الاحتجاب.

ماذا يبقى إذن من أمر "دريدا"؟ إن هذا المفكر، في الواقع، مثله في ذلك مثل جيل دولوز، ينتمى إلى طائفة فلاسفة "الاختلاف "، والاختلاف المطروح هاهنا

(*) أستاذ في قسم اللغة الفرنسية بآداب الإسكندرية .

محاولة يائسة للخروج من دائرة النسق الذي شكله وبناه أعظم الفلاسفة المثاليين الألمان، وهو "هيجل". ويشهد لهذا الأخير بأنه "خاتم " الميتافيزيقا الغربية بحيث لا مجال بعده إلا اكتشاف وارتياد دروب جديدة، حتى ولو أصبح هذا الارتياد غاية في نفسه، تماما كما تصبح الرحلة غاية في نفسها طالما أن الوصول هو نهاية لكل ما فجرته من تساؤلات وحققته من اكتشافات.

إن مصطلح "التفكيك"، الذي صكه "دريدا" لترجمة عبارة "هيدجر" في كتابه "الوجود والزمان- (١٩٢٧)، لا يقصد به- كما يقول "ديكومب "- الهدم و التخريب، وإنما إعادة ترتيب عناصر الخطاب على طريقة اهل النحو؟ ذلك أن مقطع النفى (de) يراد به هنا خلخلة تركيب الجملة لبيان الطابع الاتفاقى البحث للعلاقة بين التركيب اللغوي ومرجعيته؟ ففى قصيدة الشعر أو في الخطاب الفلسفى- مثلاً- لا تخضع الجملة لمنطق المرجع الخارجي وإنما لضرورات الصياغة الشعرية أو الفلسفية. وتبرز عملية التفكيك بوضوح في حالة ترجمة الشعر من لغة إلى لغة أو عندما نحاول نقل معانيه إلى لغة النثر[١].

وفى الحقيقة إن "هيدجر" لم يستخدم عبارة "النقض" التي أشرنا إليها بهذا المعنى الأخير، ولعل "ديكومب" يقصد ما آل إليه هذا المفهوم على أيدى"دريدا" من معانى نقض "اللوجوس" وإبراز التناقضات الخفية التي يقوم عليها خطاب الأنطولوجيا الغربية، وفى الواقع كل أنطولوجيا، بين المعلن والمسكوت عنه. ولماذا نذهب بعيدا و"هيدجر" يقول لنا تحت عنوان صريح: "نقض تاريخ الأنطولوجيا" ما نصه: "هذا النقض لا يجب أن يفهم بمعنى السلب، أى في صورة نبذ للتراث الأنطولوجى. بل على العكس إننا بصدد كشف الإمكانات الإيجابية لهذا التراث، وهو ما يعنى دوما تبين حدوده. وفى الواقع تنتج هذه الحدود من طريقة طرح السؤال ومن التحديد الذي يفرضه هذا الطرح على حقل البحث. وليس من شك في أن النقض لا يشكل هنا منحى سلبيا تجاه الماضي، وإنما يتوجه أساسا إلى الحاضر والى المعالجة الحالية لتاريخ الأنطولوجيا سواء في صورتها كعرض للمعتقدات أو علم للمبادئ أو تاريخ للقضايا. إن النقض لا يرمى إلى دفن الماضي في العدم إذ الغرض منه إيجابى، وتظل وظيفته النقدية مضمرة وغير معلنة"[٢].

من ثم إذا كان "هيدجر" يسعى إلى إعادة طرح قضية الوجود بطريقة صادقة وأصيلة بعد طول احتجاب عبر الفلسفة المدرسية واختلاط الميتافيزيقا بالأنطرلوجيا وحتى عبر قضايا مثل الذات والعقل والكوجيتو، فإن مسعى "دريدا" جد مخالف، وذلك لعدة أسباب: منها أن فيلسوف التفكيك لا يبغي- كما قلنا- التوصل إلى مجموعة من النتائج أو الرؤى البناءة ؟ فهو لا يعمل فكره التقويضي إلا من خلال بعض القراءات التفكيكية لنصوص الغير: لنصوص "أفلاطون" و "روسو" و "هيجل" و "هوسرل" و"سوسير" و"فرويد" و"مارسيل موس" وغيرهم ، كما أنه لا يترك مجالا معرفيا أو فنيا إلا ويحاول أن يبث فيه روح التناقض بين المقدمات والنتائج أو بين المصدر المفترض والفروع المنبثقة منه.

أضف إلى ذلك أننا نراه يؤكد لنا، بالرغم من كل التناقضات والمفارقات التي يبرزها، والتي يستحيل معها قيام أى خطاب منطقي متسق، بأنه عاجز عن تجاوز لغة الفلسفة كما أسسها العقل اليوناني، وعن الخروج من إطار "اللوجوس " طالما أن كل تأكيد وكل نفى ليسا، في نهاية الأمر، إلا عمليتين مؤكدتين لحقيقة واحدة، وهى حقيقة استحالة الكلام أو التفكير من الخارج. من ثم إذا كان كل تفكير مطابق أو مناقض لمسلمات العقل الغربي الموروث لا يتم إلا بواسطة آليات الخطاب الفلسفى الغربي نفسه، فماذا يستطيع "دريدا" أن يقدم لنا من جديد؟ هذا ما نود اكتشافه.

إن الجديد الذي يطمح إليه "دريدا" لا يمكن أن يكون بحكم منطق التفكيك نفسه، وذلك بقدر ما يتوافق هذا المنطق، بشكل ما، مع نظام الفوضى الذي تسعى إلى إثباته بعض نظريات العلم المعاصر[٣] حيث لا فوضى من غير نوع من النظام، إلا جزءا من نظام تخضع له عمليات التقويض و التفكيك عن طريق السلب، إذ لا سلب يقوم إلا على أساس من الإيجاب السابق عليه. وذلك أيضا بقدر ما مهد "دريدا" نفسه لهذه الفكرة خلال نقده لمفهوم "الجنون" عند فوكو"[٤]، إذ بينما يرى هذا الأخير في ظاهرة الجنون. السلب الذي قامت على نفيه إيجابية العقل. الغربي بحيث يترادف الجنون مع كل أشكال الآخر وتجلياته، يؤكد فيلسوف التفكيك أن "الجنون" لا وجود له إلا في إطار نظام العقل نفسه، طالما أنه ليس إلا حاصل عمليات النفى التي لا دلالة لها ولا معنى خارج علاقات التمايز والاختلاف التي

تشكل لغة العقل أو "اللوجوس" نفسه. بعبارة أخرى إن كل ما يقع خارج القواعد المنظمة للغة العقل ليس كلاما بالمرة ولا إنجازا يعتد به طالما هو لا يخضع لشروط الخطاب الفلسفي. مما يعتمد عليه من نظام مفاهيمي وإجرائيات ضابطة لعمليات التفكير نفسه.

ومن ثم إذا كانت الإشكاليات التي يطرحها "دريدا" هى بطبيعتها واقعة داخل الخطاب الفلسفى، ولا تستطيع أن تفلت منه بتخطيه، و تجاوزه نحو العالم الخارجي، فهى لا تخرج عن كونها، وفقا لعبارة فتجنشتاين، ضربا من ألاعيب اللغة. ومع ذلك يكابر "دريدا" ويرفض أن تكون تفكيكيته ضربا من فلسفة اللغة؟ كما يحاول الزعم بأن ما يسعى إليه من كشف لمناطق المغايرة والاختلاف أو لوجوه الآخر محاولة جذرية للخروج من حدود السلب الذي يجبه أو ينسخه الجدل الصاعد (aufhebung) في حركته نحو التركيب حيث تتلاشى الصور السلبية للآخر وتتأكد، على أنقاضه، هوية المماثل في مطابقته لذاته.

كيف يمكن إذن إدراك "الآخر" إن هذا الإدراك لا يتم إلا من خلال الخطاب الفلسفي الذي لا وجود له خارج مقولات "اللوجوس" اليوناني، الذي يقر "دريدا" بأنه لا يمكن الالتفاف من حوله، وبأنه لا يمكن العبث به وبما صار إليه من نسق شمولى على أيدي "هيجل" إلا باصطناع الحيلة والمراوغة، وإلا بإضمار الغدر به من داخله على طريقة "العبد" في الإيقاع ب"سيده". أليس من الأجدى، إذا كان الأمر على هذا النحو من الاستحالة، الخروج من مستوى الأنطولوجيا إلى مستوى الأخلاق، كما فعل "ليفيناس" مع "هيدجر"(*)؟ أو قبول الآخر في واقعه أو في غربته الجذرية التي يستحيل على خطاب المماثل أن يدخلها في شبكته الدلالية من غير تعديل أو تطويع ؟

غير أنه يبدو أن "الآخر" الذي يسعى إلى اكتشافه "دريدا" ليس "الآخر" أو "المغاير" المقابل للفكر الغربي، وإنما "الآخر" الداخلي الذي يفلت دوما، بفعل "الاختلاف المرجأ"، من قبضة النظام الدلالى في حال تحققه في شكل من أشكال الإبداع. ذلك أن أى تحقق أو تعين للإبداع هو ضياع له، طالما أن الإبداع لا يكون، في ماهيته، إلا المرة الأولى التي لا تتكرر؟ وهو لا يكاد يصل إلى مرحلة الاعتراف به حتى يتحول إلى نظام مقنن أو مشروع قابل للتطبيق والتكرار، ويفقد من ثم

ماهيته الإبداعية. ولكن هل يصبح الإبداع، على هذا النحو، مستحيلاً ؟

إن "دريدا" يرى، لحسم هذه المفارقة إعادة فحص مفهوم الابتكار في التراث الغربي وتعيين حدوده حتى يتمكن من تجاوزها. ويصل الكاتب إلى أن الإبداع في معناه الأصلي هو العثور لاول مرة على شيء أو موضوع أو فكرة على غير مثال سابق؟ وكذلك العثور على تقنية أو جهاز أو تنظيم فني غير مسبوق، وهو ما يسمى بالاختراع، ويفيد كذلك فعل العثور نفسه، أى فعل الكشف أو الاكتشاف(decouverte)إلا أن ذلك كله لا يعنى أى نوع من التطابق بين مفهوم الابتكار، سواء أكان منصبا على الموضوع نفسه أو على فعل الابتكار والاكتشاف، وبين مفهوم الخلق. بمعناه الديني المحض؟ أي الخلق من عدم (ex nihilo).

إن الإبداع في المنظور الكلاسيكي اكتشاف لشيء موجود أو لتنظيم فنى أو لغوى يقوم المبدع بإعادة ترتيب عناصره بعد سلخها من تنظيمات كلية سابقة، و قد تكون هذه التنظيمات رؤى للوجود أو نظرية علمية أو ضروبا من النماذج الإرشادية. إلا أن هذا الإبداع يظل متفردا كحدث يتم لأول مرة. وإلا فقد سمة الابتكار والاكتشاف. ومن ثم، لا يخص هذا التفرد النظام المعرفى نفسه من حيث الموضوع، وذلك بقدر ما يفاجئه هذا الابتكار ويحول بينه وبين استيعابه ودمجه في آلياته، وإنما يخص الفاعل الإنساني. و هكذا يظل الإبداع فعلاً بشريا محضا ولا يكون ابتكارا إلا في إطار صياغة الحكم أو الجملة التي تربط ربطا غير مألوف ولا مسبوق بين عناصر- موجودة. وإذا كان هذا الابتكار يظل مرتبطا باكتشاف حقائق جديدة، إلا أنها لا تخرج عن نطاق إنجاز (performance) جمل جديدة وإعادة توزيعها بالنسبة لوظيفتها أو علاقتها بالجمل الوصفية (constatives).

بيد أنه منذ نهايات القرن السابع عشر، وفى إطار فكر كل من "ديكارت" و"ليبنتز" يغلب على موضوع الابتكار مفهوم "الإنتاج " ، إنتاج لتقنية معرفية جديدة وليس مجرد كشف لشيء موجود أو لحقيقة موجودة ولكن غير معروفة.

ومع ذلك، كما يذهب دريدا، فتقنية الإنتاج المعرفى الجديدة لم تقطع كل عراها بقضية الكشف أو مبدأ الحقيقة التقليدية، ومصداق ذلك أن المنطق الكلاسيكى (منطق بول ريال Port-Royal) يميز بين المنهج التحليلى ، الذي يناط به كشف

حقائق الأشياء وبين نظام العرض التركيبي الذي يحدد علاقتنا نحن بالأشياء من خلال لغة جيدة يحسن فيها الربط بين "الحامل " و"المحمول ، وهو مايربط بين الحقيقة وبين الخطاب المنطقي كتقنية كشفية وتنظيمية للمعرفة؟ ولعل ذلك يمثل متصلاً فكريا من " ديكارت " و "ليبنتز" حتى "هيد جر" القائل بأن "اللوجوس هو بيت الكينونة".

ولكي تكون التقنية الجديدة ذات فعالية وتأثر، حيث أنه لا يمكن الاكتفاء بفعل الابتكار الذي لا يحدث إلا مرة واحدة وبطريقة متفردة، يعمل الفكر الكلاسيكي على تعميمها، أي ربطها بالموضوعية المثالية، وليكن ذلك في صورة نظام مثالي قابل - على شاكلة اللغة- للتكرار والاستمرار ونقل المعارف المكتشفة سواء كانت هذه الأخيرة إجراءات فنية أو نظريات علمية أو أنواعا أدبية وأساليب فنية يمكن إعادة صياغتها في صورة مقاطع سردية قابلة للتنويع والتوزيع والتبديل.

وإنه لعجيب حقا أمر هذا الابتكار، فهو التفرد عينه، وهو المرة الأولى التي لا ثاني لها؟ ومع ذلك فتكراره ممكن، إلا أنه لا يستطع ذلك، سواء عبر مفهوم الكشف التقليدي أو عبر التقنية المعرفية المستحدثة، إلا من خلال نظام اللغة ونسق علاماتها ورموزها: هذا النسق الذي عليه أن يقوم أولا بخلخلته كفعل طبيعي ومصدري متصل بالخيال الإبداعي، وثانيا أن ينخرط فيه، على الأغلب، في صورة تنظيمية جديدة حتى يمكنه أن يتحول بدوره إلى نظام منتج وقابل للاستخدام كفعل ثقافي مندمج ومستقر. إن الإبداع، كما نرى، وليد "الصدفة" صدفة الكشف أو قفزة الخيال المبدع، غير أنه لا يصبح منتجا أو مثمرا إلا بانخراطه في عالم الضرورات الذي تفرضه سياسات الدول الحديثة في تنظيمها لإصدار براءات الاختراع وبرمجة البحث العلمي وتخطيط العمليات الثقافية. وهكذا يبدأ الابتكار طبيعيا وفرديا وثوريا، وينتهي بالاندماج في النظام العام الذي يعمل جاهدا على تحويل الصدفة الخلاقة والطفرة الشاردة إلى احتمالية محسوبة وإلى هامش قابل للتعايش في إطار المتجانس.

وإذا كان الابتكار يحفظ، على هذا النحو، ويلغي في الوقت نفسه، فماذا يتبقى منه كإبداع للمغاير وكانبثاق للاختلاف في قلب المماثل؟ ليس من شك في أن إفساح المجال للآخر ليس مجرد عملية سلبية محضة، فالآخر أي المختلف – فيما يرى

دريدا- ليس ملحقا بذات مغايرة ولا مجرد موضوع آخر أو شعور أو لا- شعور، ولربما يقصد فيلسوف التفكيك بذلك أن الآخر ليس مجرد صورة معكوسة في مرآة الأنا، وإلا لن يستطع الخروج من دائرة الجدل الهيجلى حيث يتلاشى (psyche) النقيض على مستوى التركيب. ولكن مهما يكن من سطوة قانون المماثل الذي يحكم كل نظام، سواء أكان هذا الأخير خطة بحثية أو برمجة علمية أو تخطيطا عسكريا، فإن الرغبة في إفساح المجال للآخر تحقق، على الأقل منذ "كانط" وحتى" شلينج" و" هيجل" ، فرجة في عالم الخيال حينما يتحرر هذا الأخير من وظيفته الاستنساخية التقليدية (reproductive) ويرتفع إلى مستوى الخيال القبلي المنتج. ومع ذلك، فإن هذا الانعتاق، الذي يرفع الخيال إلى مستوى قبليات المعرفة وشروط تأسيسها، ليس بكاف – في نظر" دريدا" - للإفلات تماما من قبضة الحقائق الدوجماطيقية القائمة. ذلك لأن الخيال القبلى لا يتيح للآخر التحقق إلا بقدر ما يمثل رغبة الكائن المحدود في سعيه نحو التحقق في إطار اللانهائية المثالية، وهو ما يجعل إبداع الآخر مجرد نقص أو فجوة تسعى إلى الاندماج في مرآة الطبيعة الكلية، وهو ما يردنا من جديد إلى منظور الأنا المتماثل ومنطق النظام المرفوعين إلى مستوى اللامحدود.

إن العقبة الكنود، التي تقف حجر عثرة أمام دفعة الابتكار وبكارته الأولية، تقر في عودته الحتمية إلى منطق المماثل لنفسه، وذلك منذ أول تكريس له من قبل النظام أو القانون الذي يضفى عليه شرعيته. ومن ثم، لا يتجاوز الابتكار حدود الممكن ولا يخرج عن قبضة المنتظم الذي يحكم تجلياته ويبقيها في إطار الحقائق المقبولة والمسموح بها. ومن ثم أيضا - يرد الجديد إلى عالم الممكنات التي يحددها النظام بالقوة، كما ينضم إلى قائمة الأشياء المتوقعة. ولكن أليس ذلك معناه الحكم على كل ابتكار بحرمانه من طبيعته الابتكارية، تماما كما نستنكر الإبداع ونحوله إلى بدعة، وهو ما يقودنا إلى إلغاء هوية الابتكار نفسها !

إن الابتكار الوحيد الممكن يبقى، في الواقع، ابتكار المستحيل وإبداع اللا ممكن، وهنا نقع في إشكالية الإبداع كما يتخيلها الفكر التفكيكى، وهى إشكالية إعادة إبداع الإبداع لأننا، في نهاية المطاف، لا. نبتكر الآخر. ولا نبدع المغاير- كما يقول "دريدا،- وإنما نفسح له المجال ونشق له فرجة في النظام حتى نفتح له طريقا

للعبور، فالآخر ليس، في واقع الأمر، إلا "النحن " وابتكار الآخر ليس في نهاية الأمر، إلا إعادة – اكتشاف النحن وإعادة ابتكار عالمه في تجاوز لا ينتهي(٦).

ولكن ألا يقودنا اكتشاف النحن عبر الآخر إلى مبدأ "الدائرة" ويطرح من جديد قضية الخروج منها؟ أما زلنا في إطار فلسفة "التكرار" التي لا تتيح لنا، على طريقة اللغة/ الكلام، إلا ضروبا من التنويعات الجديدة ولكن في إطار القواعد الملزمة؟ حتى و إن كان الجديد هو الذي لم يتحقق بعد أو المجهول عنه. وكيف يكون المجهول مجهولاً إلا بالرجوع إلى ضروب من "الأولانيات" التأسيسية. حتى ولو كان "الأول" لا يقوم، على طريقة "دريدا"، إلا بفضل"الثاني" و"الأنطولوجى" لا يعتمد إلا بفضل "الأونطيقى" في لغة، هيدجر"؟

وتبرز "لعبة الدائرة من خلال مفهوم "الهبة" الذي يسعى "دريدا" إلى تفكيكه انطلاقا من أعمال عالم الاجتماع الشهير "مارسيل موس " وعلى رأسها كتابه "مبحث عن الهبة"(٧). فالهبة، كما يحللها "موس" عند الشعوب البدائية، تدخل في إطار التبادل، وإن كانت تتجاوز، من منظور الظاهرة الاجتماعية الكلية، عمليات التبادل الاقتصادى نفسها بحيث تشمل كل مظاهر التنافس في إقامة الولائم والمجاملات والاحتفالات الشعائرية وعمليات تبادل الخدمات الحربية وإهداء الأطفال والنساء. ومن ثم، تكتسب الهبة، في صورة "البوتلاش" التي يعنى بدراستها "موس"، مجموعة من الدلالات الاجتماعية والدينية والرمزية والجمالية؟ كما تبرز بهذا المعنى الشمولى وظائف الإنفاق الترفى والنزوع إلى التنافس المجنون في تبديد الثروات، وهو ما يخرجها عن مجال التبادل الاقتصادي النفعى الذي تألفه المجتمعات الحديثة. إلا أن الهبة بما هى هبة تعد، من المنظور التفكيكى، نوعا من الاستحالة المنطقية؟ فهى كهبة لا تخضع للرد وإلا فقدت ماهيتها كهبة؟ وهى، من ثم، خارج الدائرة وخارج الزمن، وذلك بقدر ما ترتبط الدائرة بحقل التبادل الذي يقوم عليه اقتصاد المنفعة؟ وبقدر ما يرسم الزمن حدود الإقراض ومواعيد السداد والاستحقاق وبقدر ما ترتبط ارتباطا جوهريا بدورة رأس المال وحركة الاستثمارات. وإذا كان لابد من رد الهدية أو الهبة كما تفرضها عادات وتقاليد المجتمعات قاطبة، فإن ردها لا يخضع للزمن الدورى المحدد والمحدود، بل إن الهبة لا تخضع للزمن، وإنما تهبه لنا إذ أن الرد ليس إجبارا وإن كان ملزما، وذلك بقدر

ما تخضع عمليات المنح والرد لنوع من الزمان المقترح الذي يتجلى في بعض المناسبات غير الدورية مثل حالات الزواج والميلاد والاحتفالات؟ ولعل أغرب أنواع الإلزام بالرد هو ما توصل إلى اكتشافه "موس" وهو إلزام تتميز به العقلية السحرية، وإن كنا نتفهمه ونعقله، ويعني به إلزاما محايثا للشيء نفسه وليس منوطا بالعوامل الذاتية إذ أن الهدية أو الهبة تحمل في نفسها قوة داعية إلى الرد[٨]، أي إلى وصل ما انقطع من قانون التبادل والاتصال.

ومن الطريف حقا أن يربط "دريدا" بين هذه القوة المنوطة بالأشياء الممنوحة وبين الشروط ،القبلية لعملية التبادل التي تتيح الجمع بين الهبة والقرض، تماما كما تتيح عملية الأختلاف المؤسس (differance) قيام نظام الاختلافات البينية والمرجأة. ذلك أن الهبة والقرض يتمايزان داخل نظام التبادل بقدر ما لا تخضع الهبة لما يخضع له القرض من شروط سعر الفائدة ومواعيد السداد، ويتماثلان فيما يجمعهما من علاقة تأسيسية بالزمن: الزمن المحدد والملزم للقرض، والزمن الذي تمنحه الهبة في صورة إرجاء وشوق وتوقع، الأمر الذي يحول الهبة إلى نموذج مصدرى للقرض، كما يضفى عليها طابع القيمة مقابل الطابع النفعى للقرض. غير أن ارتباط الهبة، من منظور "البوتلاتش" بجنون الإنفاق المدمر، لما يصاحبها من نوازع المباهاة والتنافس، سرعان ما يقلقل وضعها ويؤدى، في منظور التفكيك، إلى بلبلة معناها وتبدي(dissenination) دلالاتها اللغوية[٩].

على هذا النحو ينطلق" دريدا" في سعيه نحو تفكيك معنى الهبة المصدري ومحاولة نقله من دائرة التبادل الاقتصادى والاجتماعي إلى دائرة اللغة منتهيا بتفكيك المعاني والدلالات المتولدة عن عبارات المنح والعطاء والرد، وهو الأمر الذي لا يكل عن ممارسته في قراءاته اللامتناهية لنصوص كبار المفكرين والمبدعين. وقراءات "دريدا"، في الواقع، ليست قراءات مباشرة للنصوص ولا تطمع في احترام خصوصيتها. بل على العكس إنها تحاول فض بكارتها وإنطاقها بما تخفيه بين ثناياها الظاهرة والباطنة، وهى لذلك تقع على تخوم عالم من الكتابة تحاول طيه، وتتزامن مع عالم أخر من الكتابة تحاول شق طريقها عبره وتحديد مجال عملها وممارساتها من خلاله. إنها تتجاوز كل ضروب الكتابات الميتافيزيقية

والأنطولوجية المحايثة لخطاب العقلانية الغربية، وفى الواقع لكل عقلانية تأسيسية، وتتعايش مع كل أنواع الكتابات التي تعطى الأولوية لمادية النص وقدرته على إنتاج المعاني الجديدة وابتكارها لا عن طريق إظهارها من حالة الكمونا إلى حالة الوجود، وإنما عن طريق إعادة التركيب أو "البناء"، وفقا لعبارة "فاليرى" الشهيرة، وذلك بعد التفكيك وبث الفرقة والاختلاف بين عناصرها التكوينية. ولقد أدت القراءة التفكيكية ، التي يمارسها" دريدا" عبر إنتاجه المتدفق؟ منذ بدء حياته الفكرية والعلمية في عام ١٩٦٠ تقريبا وحتى ألان، إلى التمفصل حول بعض المحاور الرنيسية ألتى تشكل مجموعة من العلامات البارزة الدالة على طريقته الفلسفية التي تميره عن بقية أقرانه من رواد الكتابة الجديدة مثل : "فوكو" (أركيولوجيا الفكر) و "دولوز" (الكتابة السيكيزوفرينية والريزوماتية) و " لاكان " (البحث عن لغة اللاشعور) و"اليوتار" (الميتاحكايات) وغيرهم. وتتراوح المحاور الرنيسية في كتابات فيلسوف التفكيك بين مفاهيم العلامة والأثر والكتابة والترجمة والصوت والعقار والاسم العلم والتوقيع والسياق والهامش والزمن والاستعارة والهبة والأنوثة والبكارة والابتكار والسياسة والقانون والمؤسسات وشبه الترنسندنتالى والاختلاف والانغلاق والأنا والآخر والآلة ونقد الميتافيزيقا والفينومينولوجيا و اللاشعور [١٠].

وترمى العملية التفكيكية عند" دريدا" إلى كشف التناقض المبدئى بين مسلمات التراث الغربي المسكوت عنها، وهو الأمر الذي ينطبق على أى تراث، وبين الواقع الفعلى للممارسات الخطابية في شتى مجالات المعرفة فكما رأينا التناقض الجذري الذي يقوم بين عملية الابتكار وضرورات التكرار التي لا مفر منها لإضفاء الشرعية عليه، وبين الهبة وضرورات التبادل التي لا يفلت منها آي مجتمع. بما هو مجتمع فإنه يمكننا الإشارة إلى ضروب عديدة من التناقضات التى يبرزها "دريدا" بصدد المفاهيم التى أشرنا إليها، إلا أننا سنكتفى ببعض الأمثلة املين فى استكمالها فيما بعد.

على هذا النحو، يبرز لنا "دريدا" التناقض الغريب القائم بصدد العلامة اللغوية التى تعرف بأنها إشارة الى معنى غائب وتتسب اليها، فى الوقت نفسه، وظيفة ثانوية بالنسبة لما لا يوحد إلا بها. ألا يدل ذلك على أنها البداية الحقيقية

وليس المعنى الذى تشير إليه؟ كما أن ارتباطها بالمدلول الذى يرد بدوره إلى المرجع الخارجي لا يقوم على أى أساس من المنطق أو التبرير ؛ ومن ثم لا يمكن اعتبار تمثيلها للأشياء عملا طبيعيا، وإنما مجرد عملية اعتباطية أو اتفاقية بحتة. ومع ذلك، يذهب الفكر الميتافيزيقى إلى أن المفهوم أو المثال يلعب دور المصدر المؤسسى غير مدرك لمفارقة إسناد عملية تمثيل الفكرة أو الحقيقة المجردة إلى مادية العلامة؛ وذلك فى الوقت الذى تزعم فيه المادية، وهذه مفارقة أخرى، أن الأفكار مجرد انعكاس للأشياء وللعالم الخارجي. ومن ثم، يتبين لنا أن موقف "دريدا" لا هو بمثالى ولا هو بمادي ، فهو لا يفصل- كما يفعل "سوسير" بين الدال والمدلول، لأن كل مدلول، فى رأيه، ليس إلا دالا في علاقة مع دوالي أخر. ليس هناك إذن أسبقية فى اللغة للمعنى أو الفكرة على العلامة، ولا للصوت الحى على مادية الكتابة إذ ليس هناك إلا علاقات تمايز واختلاف داخل اللغة.

معنى ذلك أن الكتابة ليست ملحقة بالمعانى لا تابعة لها، فهى لا تحفظها من الضياع " أكثر أو أقل مما تعرضها لمخاطر التحريف وسوء الفهم وزيف التفسير والتأويل، الأمر الذي يؤدى إلى تقويض المذاهب الإنسانوية (humanisme) وما تعتمده من مبادئ الحدس بالحقائق الأولية ومفاهيم القصدية والغائية وإلى تفكيك العلاقة القائمة بين المصدرية التأسسية وبين الوقائع الإمبريقية. كما أن تحرير الكتابة من هيمنة الصوت الحي يعنى بالضرورة موت المعلم والمؤسس وأخيرا المؤلف، إذ أن الموت، حقيقيا كان أم رمزيا، شرط من شروط حياة الكتابة ونموها. إلا أن ذلك يخلخل العلاقة بين المرسل والمرسل إليه، إذ سرعان ما يحتل الثانى محل الأول ويفرض على ما تركه أو خلفه من "أثر" معانى ودلالات غير متوقعة، وفقا لضرورات العصر ، ومتطلبات التطور والتغير، وهو الأمر الذى يربط عملية الكتابة بحركة الصيرورة والمستقبل أكثر من تقييدها بالماضي، وهو ما يجعل أيضا من عملية "تكرار" علامات الكتابة عودة للمماثل وخيانة له، إذ أن كل عودة للنصوص السابقة ليست عودة حقيقية وإنما إعادة قراءة لها. ومن ثم، نفهم لماذا يقيم "دريدا" عملية الكتابة فى قلب ظاهرة الاختلاف: الاختلاف البينى والاختلاف المرجأ، وذلك بقدر ما يكتسب كل نص دلالاته الحالية داخل سياق بعينه، وبقدر ما يكون كل سياق قابلا لإعادة توزيع عناصره، وفقا لاختلاف الموقف والظروف

التاريخية لعمليات القـراءة. ومـن هنـا، لا نقـع قـط علـى سياق ثـابت ولا علـى نـص مغلق، وإنما على عمليـات مستمرة مـن الانغـلاق والانفتـاح. وكذلـك الأمـر بالنسبـة "للترجمـة". فـهي لا يمكـن أن تشـكل صـورة مطابقـة للأصـل، وإنمـا إعـادة تشـكيل وصياغة لـه، وكل إعادة خيانة وتحويل وتبديل، كما تصيب المفارقة "الأدب" نفسه الذى يود أن يكون عملاً إبداعيا متفردا ويحمل اسم صاحبـه وتوقيعـه، إلا أن احـترام هذه الفردية يشكل "دينا" باهظا على كل قارئ مستقبلى إذ أن إعجـاب القـارئ بـهذا العمل المتفـرد يدفعـه إلـى، محاكاتـه بقـدر مـا يدعـو كـل عمـل إبداعـى إلـى الانتشـار والتعميم، ومن ثم تضيع خصوصيتـه الفرديـة ويصبـح "الأسـم العلـم" مجـرد اسم أو علامة شائعة على طريقة فى الكتابة أو الأسلوب (١١).

ويطال التفكيك أيضا لغة الفلسفة نفسها التى هـى- كمـا يقـول "دولـوز" علـم المفاهيم، فاذا بصاحبنا يقحم فيها لعبة "الاستعارة"، التى تفيـد فـى أصلـها اليونـانى القديم معنى النقل والتحويل من مجال إلى مجال. ويهدف "دريدا" بذلـك إلـى تجـاوز الحدود بين الفكر والفـن أى بيـن التعبـير العقلانـي المجـرد وبيـن التعبـير الحسـي أو اللاعقلى أو بيـن "اللوجـوس" و"الميثـوس" بقـدر مـا يرجـع الفكـر، فـى منظـور التطور، إلى الأسطورة. وليس من شك فى أن هذا هـو مـا يمارسـه الكـاتب فـي كثـير من كتاباته الإبداعية البحتة على شاكلة "البطاقة البريدية" و النصوص المزدوجـة، التى يشترك فيها مع كاتب أخر، والمكونة من متن وهامش. وتتجلـى أيضـا الظـاهرة التفكيكية فى البحث عن الثنائيات، كما نـرى فـى ثنائيـة الـدال والمدلـول فـى "لغـة" اللاشعور (فكرة منسوبة إلى "لاكان") المتراوحة بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقـع. ذلـك أنه حينما تزيد دفعة الحياة عن الحد فى بحثها عن اللذة فإنها تعرض الإنسـان لخطـر المـوت، ومـن هنـا احتياجـها لتـأكيد مبدأ الحيـاة إلـى بدائـل (اسـتعارات) لتتجنـب الاصطـدام. بمبـدأ الواقـع وقيـوده أو عقباتـه الكابتـة للرغبـة. ولعل هـذا يقودنـا إلـى فكرة "الرباط المزدوج" (double bind) الـذى يشـكل السـمة الرئيسـية للطريقـة الإجرانية التى تقوم عليها تفكيكية "دريدا"، فـهو ينشـئ خطابـا لايمكنـه التـواجد إلا فى قلب التراث الفلسفي السابق عليه، وإن كـان عـن طريـق المراوغـة والاختـلاس؛ وهو من ثم، لا يقطع تماما كل صلة به بالرغم من معارضته ومناقضتـه كمـا لا يقـف منه في مستوى " ما بعد الميتافيزيقا"، كما هو معـروف فـي تيـار مـا بعد الحداثـة.

إنه، في الواقع، يحاول تعطل وصول الرسالة التى يريد تبليغها ، هذا المـوروث عبر الخطاب الميتافيزيقى السائد. ومن ثم، تتضوع لعبة الثنائيات المتعارضة فـي مجمل النصوص "الدريدية" سواء بيـن الهبـة والقرض أو بيـن الصـوت والكتابـة أو بيـن القبلي والإمبيريقى أو بين القانون والفوضى التي تسبقه أو بين العقل وما يقـوم فـي خلفيتـه مـن "جنـون" مقمـوع أو مكبـوت[١٢]. وهكذا نظـل، مـع فيلسـوف التفكيـك، معلقين في الفضاء، لا نعرف على أي قدم نرقص، وفقا للتعبير الفرنسـي المـألوف؟ كما نظل في مجال "الاعيـب اللغـة" التـي وإن كـانت تقـوم بشـحذ الذهـن ومضاعفـة القدرات النقدية للعقل، لا تهدينا، في الواقع، إلى خطة عمـل واضحـة، ولا تفتـح لنـا مجالا للبناء وكأننـا مـع "دريـدا" أمـام بعث جديـد لحركـة الفكـر السفسـطائي: فكـر التذبذب والتردد وعدم الحسم.

الهوامش

(1)Vincent Descombes: le meme et l'autre ed. de Minuit, 1986,p. 98.

(2)Martin Heidegger, l'etre et le temps& Gallimard, 1964, p. 39

(3)James Gleeick, la theorie du chaos vers une nouvelle science Albin Michel, 1989(الطبعة الأمريكية عام ١٩٨٧)

يختص علم الفوضى بدراسة مظاهر الأضطراب في الطبيعة فيما يخص الأحوال الجويـة واضطرابـات القلب وذبذبات المخ وغير ذلك كما يعنى بقياس الأشكال الكلية للأنساق لا بأجزائها المكونة لهـا ، ومن ثم ينصرف أهتمام العالم إلى ملاحظة الصدف والقفزات غير المتوقعة والأشكال المهمشة أو غـير المنتظمة التي ترسمها الأنساق المتشكلة أكثر من اهتمامه بالعناصر مثل النيترونـات والكواركـس أو الرومزومومات التي تتكون منها الأنساق أنظر ص ٢١.

(٤)عالجنا هذا الموضوع في كتابنا "نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو" دار المعرفة الجامعيـة ، الإسكندرية ، ١٩٩٢ ص ١٨١.

(٥)يعد عمنانويل ليفيناس من أهم معارضي المنظور الانطولوجي للأخر عند هيدجر وذلـك باسـم المنظور الأخلاقي الذي يجعل من الأخر في خصوصيته غير القابلة للرد صورة "للوجـه" أي المطلـق . أنظر كتابه ، الذي عارضه "دريدا" نفسه الشمولية واللامتناهي وعنوانه بالفرنسية :

Emmanuel Levinas Totalite et infini Essai sur l'exteriorite. Livre de Poche biblio essais, 1994(ed originale, 1971)

(6)Jacques Derrida, Psyche. Inventions de l’autre. Paris, Ed. Galilee, 1987, pp. 11-61

(7)Marcel Mauss, Essai sur le don. Forme et raison de l’echange dans les societes archaiques, in sociologi et Anthropologi. Paris , P.U.F., 1966, pp . 145-279.

(٨)يقول "موس" بأن الأشياء الموهوبة عند شعوب "الماوري" تحمل جزءا من القوة الروحية لما نحياهـــا ويسوق لنا لتفسير هذه الفكرة قول أحد مشرعيهم "الأشياء ا" لتاونجا" وكل الممتلكـــات الشـــخصية بالمعنى الدقيق ممتلك قدره (هو) روحية فإن أنت منحتني شيئا ومنحته لشخص غيري ، فإن هذا الأخير يعطيني مقابلا له مدفوعا بالقدرة الروحية لهديتي وأنا ملزم برد هديتك لأنه من واجبي أن أرد إليك مـــا يشكل في الواقع نتاج قدرة (هو) ما منحتني إياه، المصدر نفسه ، ص ١٥٩

(9)Jacques Derrida, Donner le temps . Paris Galilee 1991 p 58-94.

(10)Jacques Derrida, par Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, Ed , le Seuil, 1991.

(١١)المرجع نفسه ، ص ٢٦-١٧٠. راجع مقالينا : "الكتابة والتفكيك" و "الوظيفـــة الأيديولوجيـــة للصوت" عند دريدا في كتابنا "دراسات في الفكر الفلســـــفي المعـــاصر" ، دار المعرفـــة الجامعيـــة ، الإسكندرية ١٩٩٨.

(١٢)لمرجع نفسه ، ص ١٧٠-٢٥٧. وكتاب:

Daniel Giovannageli, Ecriture et repetition, Paris U.G.E(10-18), 1979.

تفكيك الميتافيزيقا(*)

عبد السلام بنعبد العالي(**)

"يتعلق الامر بشئ مخالف لمر الاختلاف النفي الجدلي . فما ينبغي ان نفكر فيه هو العلاقة بين الحقيقة والحاضر. وذلك عن طريق فكر لن يكون حقيقيا ولا حاضرا . فكر يضع المعنى وقيمة الحقيقة موضع سؤال . وذلك بكيفية لم تتم داخل الفلسفة حتى عند الشكاك ومن دار في فلكهم. ان النفي الجدلي . الذى مكن الفكر الهيجلي من الاسهام في كثير من التجديدات العميقة . قد ظل سجين ميتافيزيقا الحضور والكون والاستمرار سجين المفهوم العادى عن الزمان "

جاك دريدا .

مهما قيل عن علاقة التفكيك بكل من الجنيالوجيا والتقويض ، ومهما كتب عن علاقة دريدا بكل من نيتشه وهايدجر ، وكيفما فـهمنا تصريحات دريدا نفسه بصدد هذه العلاقة [1] فاننا نستطيع ان نؤكد ان افق التفكير لا يختلف هنا وهناك ، وان دريدا لا ياخذ على المفكرين معا " انعدام التماسك المنطقى " [2] لافكارهما ، بقدر ما يعتبر " ان تردد افكارهما وحيرتهما " هما بالاولى من قبيل " الرجة التى تميز كل المساعى التى اعقبت الهيجلية والتى تطبع الانتقال من عصر الى عصر اخر "[3].

ذلك ان الامر لا يتعلق بصدد نصوص نيتشه او هايدجر بنقد " خارجي ". وهذا يطبع استراتيجية التفكيك ازاء جميع النصوص فهناك فى كل نص ، حتى فى اكثر النصوص الميتافيزيقية تقليدا ، هناك قوى عمل ، هى فى الوقت نفسه قوى تفكيك للنص. وما يهم التفكيك هو الاقامة فى البنية غير المتجانسة للنص ، والعثور على توترات او تناقضات داخلية يقرأ النص من خلالها نفسه ويفكك ذاته se decon-struit فى النص نفسه قوى متنافرة تاتى لتقويضه ويكون على استراتيجية التفكيك ان تعمل على ابرازها .

(*) نقلا عن الفصل الرابع من كتاب اسس الفكر الفلسفى المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا . ونشكر الزملاء في الجمعية الفلسفية المغربية ومجلتها المتميزة مدارات فلسفية على تعاونهم معنا في نشر الدراسات الفلسفية في مصر والمغرب.

(**) استاذ الفلسفة بجامعة محمد الخامس ، الرباط .

ذلك ان النص لا يكون نصا الا اذا اخفى عن النظرة الاولى " قانون تركيبه وقاعدته لعبته ، وهو يظل لا مدركا على الدوام "[٤] ولا يعنى ذلك انه يحفظ معناه ويحجبه "فالقانون والقاعدة لا تحتميان وراء سر لن يفضح ، كل ما فى الامر انهما لا يمثلان فى الحاضر "[٥].

لا يتجاوز التفكيك الميتافيزيقا بمهاجمتها وانما يسعى الى ان يبين انها لم تتوفر قط على ما تدعيه من اكتفاء ويقين وحضور امام الذات . يتعلق الامر بتوسيع شرخ لازم الميتافيزيقا وشق هوة لم تنفك عن الوجود . ذلك ان الميتافيزيقا رغم ادعاءاتها لم تحقق هذا الحضور الا كوهم[٦]. فمثلما ان الحلم يحقق رمزيا رغبة ما تسد نقص عدم الاشباع الفعلى للرغبة ، فان ميتافيزيقا الحضور تحاول ان تكمل نقص رغبة الحضور بالتعلق واعادة النظر فى مفهوم الحضور هذا ، مفهوم الوجود كحضور ، ومفهوم الزمان كحاضر . يستعيد دريدا " النقد" الهايدجرى للمفهوم الميتافيزيقى عن الزمان[٧] . الا انه يبين قصوره وحدوده . " فاذا كان هايدجر قد فكك بصفة جذرية سيادة الحاضر على الميتافيزيقا، فلكى يقودنا الى التفكير فى حضور الحاضر بيد ان فكر هذا الحضور يقتصر على مجرد الاستعمال المجازى للغة التى يزعم تفكيكها، وذلك نتيجة ضرورة عميقة لا ننفلت منها بمجرد ان نتخذ قرارا من اجل ذلك"[٨]. يبين دريدا ان التفكيك ينبغى ان يذهب ابعد من ذلك، ويمتد الى مفهوم الحضور ذاته ، كما يؤكد ان المفهومات الميتافيزيقية عن التاريخ والمعنى والوعى والذات والهوية ، ما كان لها ان تكون ، لولا ان نمط الحاضر هو الذى حدد المفهوم الميتافيزيقى عن الزمان والكائن[٩]. لذا فهو يقف عند المعنى الذى ترد اليه كلمة اختلاف difference. ويلاحظ اننا عندما نقحمها فى الهوية فهى لا تفيد خلخلة لمفهوم الحضور. ذلك ان differnce تحيل الى الاختلاف بمعنى التمايز لا الى الاختلاف بمعنى الارجاء. انها تحيل الى الفعل differencierلا الى الفعل differer لذا يقترح دريدا تعديلا فى كتابة تلك الكلمة بحيث تفيد فى الوقت ذاته الخلاف والارجاء وهو يضع حرف a بدل حرف e فيكتبها على هذا النحو لتعنى[١٠]

١- الارجاء الذى ياخذ بعين الاعتبار " الزمن والقوى فى عملية تقتضى حسابا اقتصاديا ولفا ودورانا وتاخرا .

٢- الخلاف واللاتطابق الذى " يقتضى مسافة وبونا وابتعادا ". ولعل اللفظ العربى مباينة يفصح عن هذين المعنيين بحيث يدل فى الوقت ذاته على الاختلاف والتمايز كما يدل على البون والابتعاد والمسافة والتأجيل .

المباينة اذن La differance هى حركة توليد الفوارق . انها ما يجعل حركة الدلالة غير ممكنة اللهم اذا كان كل عنصر " حاضر " متعلقا بشئ اخر غيره ، محتفظا بهذا العنصر المعنى داخل الهوية " تكون هناك مسافة تفصل الحاضر عما ليس هو لكى يكون هو ذاته"[١١] ويدخل الزمان فى "تحديد" الكائن لا لحصره وضمه ، وانما لجعله معلقا فى حركة ارجاء دائم ، بحيث "يدخر نفسه" ولكن الامر في الجدل الهيجلى حيث فهم الادخار داخل اقتصاد ضيق [١٢] وانما " يدخرها بمعنى انه يحفظها ويرجؤها الى حين"[١٣].

للدلالة على هذا الحاضر المدخر المتصدع يستعير دريدا من ليفيناس مفهوم الاثر Trace[١٤] الذى لا تنفعنا فى تحديده انماط الزمان الميتافيزيقية " فلا مفهوم الحاضر ولا مفهوم الماضى ولا مفهوم المستقبل ، ان المفهومات الميتافيزيقية عن الزمان بصفة عامة ليس باستطاعتها الوصف المطابق لبنية الاثر"[١٥].

ان الاثر لا يحضر انه ليس حضورا وانما هو سيمولاكر[١٦] الحضور . انه "حضور ممزق متصدع متحرك مرجأ ، حضور لا يكون حضور بشكل الامحاء بنيته" [١٧] وهو يتنافى مع انماط الزمان التقليدية يتنافى مع مفهوم الزمان الميتافيزيقى بما فيه المفهوم الجدلى . ذلك ان بنية التأجيل والتاخير " تمنعنا من ان نجعل من الزمن مجرد تعقيد وتركيب جدليين للحاضر الحى"[١٨].

لمجاوزة الميتافيزيقا ينبغى ان يكون هناك اثر موشوم على النص الميتافيزيقى ، يحيلنا لا الى حضور اخر ، او اى شكل من اشكال الحضور وانما الى نص اخر . وان وشمة هذا الاثر على النص الميتافيزيقى لا يمكن ان تدرك الا كمحو للاثر نفسه . وبالرغم من ذلك فان هذا المحو يخلف اثره فى النص وحينئذ " فان الحضور بدل ان يكون كما يعتقد عادة ما يدل عليه الدليل ، وما يحيل اليه الاثر ، فانه يصبح اثر محو الاثر . ذلك بالنسبة الينا هو النص الميتافيزيقى ، وتلك هى اللغة

التى نتكلمها . وذلك هو الشرط الذى ينبغي توفره لكى تحيلنا الميتافيزيقا واللغة التي نتكلمها الى مجاوزتها "[١٩].

ذلك ان الحد بين ما للميتافيزيقا وما ليس لها يمر عبر كل نص ،فلا يتعلق الامر بالتمييز بين داخل وخارج ، والاقامة فى خارج مطلق ، وانما بـ " استراتيجية شاملة للتفكيك "[٢٠] تتفادى الوقوع في فخ الثنائيات الميتافيزيقية وتقيم " داخل" الافق المغلق لهذه الثنائيات عاملة على خلخلته :"فان تفكك الفلسفة معناه ان تقيم جنيالوجيا مفاهيمها وفق اكثر الطرق امانة ، واقربها الى الداخل ، ولكن في الوقت ذاته انطلاقا من خارج لا تستطيع هى ان تصفه او تسميه "[٢١] ومع ذلك فان هذا "الخارج" ليس خارجا مطلقا . فلا يتعلق الامر باقامة حقيقة ضد الحقيقة ، كان نواجه الحقيقة الميتافيزيقية بالحقيقة العلمية . ان الخارج المقصود مقيم داخل الامتلاء الميتافيزيقى . ذلك ان هذا الامتلاء . كما سبق ان قلنا امتلاء وهمى وهو ينطوى على فراغات وتباعد وخارج . فأن كان التفكيك يضع نفسه فى الخارج ، فان هذا الخارج مرتبط على الدوام بداخل متعدد متنوع ، يقول دريدا :"لايمكن للخلخلة الجذرية ان تاتى الا من خارج (...) هذه الخلخلة تكمن فى العلاقة العنيفة بين الكل وخارجه . سواء اتعلق الامر بالعلاقة العرقية او الاقتصادية ، السياسية او العسكرية (...) بناء على ذلك لن يكون الاختيار الا بين استراتيجيتين :

١- ان نحاول الخروج وفك البناء دون ان نغير من موقعنا ، وذلك بالفحص عما تنطوى عليه المفاهيم الاساسية لاشكاليتنا مستعملين ضد البناء الادوات والاحجار التى نتوفر عليها داخل البيت اى داخل اللغة كذلك ...

٢- ان نغير من موقعنا منفصلين عنه بغتة مقيمين توا فى الخارج مؤكدين الانفصال والاختلاف (...).

ومن الواضح ان الاختيار بين هاتين الصيغتين من التفكيك وفك البناء لا يمكن ان يكون بسيطا ولا واحدا . ان الكتابة الجديدة ينبغى ان تلعب اللعبتين معا : وهذا يعنى اننا ينبغى ان نتكلم عدة لغات ، وان ننتج نصوصا متعددة فى الوقت ذاته "[٢٢]. هذا التعدد هو ما يجعل دريدا يقف عند بعض الكلمات التى تنطوى على معان متعددة بل ومعان مضادة . انها كلمات يحكمها الاختلاف ولا تخضع لمنطق الحصر والحد ،

وهى تشكل بذلك فضيحة بالنسبة لمنطلق الميتافيزيقا ، انها كلمات مزدوجة المعانى تحمل فى "داخلها" خارجها وتنطوى على قوة للخلخلة والتفكيك عملت الميتافيزيقا على الدوام على الحط من احد معانيها ، وتقوم استراتيجية التفكيك على بعث طاقة التعبير الحية فى المعنى المهمش لكل هذه الكلمات .

ذلك هو شان لفظ الاثر الذى مر معنا والذى يعنى النسخ بالمعنى العربى المزدوج لهذه الكلمة : "النسخ ابطال الشئ واقامة اخر مقامه ، تبديل الشئ من الشئ وهو غيره " ثم "النسخ :نقل الشئ من مكان الى مكان وهو هو " كما يقول لسان العرب . النسخ هو الابطال والالغاء والازالة ثم هو الاحتفاظ والابقاء .

ذلك ايضا هو شأن الفارماكون الذى يعنى السم والترياق ، والملحق الذى يضاف لسد نقص فيبين عن النقص . انه الزيادة والنقصان اللذان يصدعان كل مقابلة مطلقة بين الايجاب والسلب . ثم الهامش الذى يشير فى الوقت ذاته الى الامتلاء والنقصان الايجاب والسلب .

كل هذه "الالفاظ" ليست هى هذا الطرف ولا ذاك ولكنها هما معا . وكل هذه "الالفاظ" تعكس بعضها ، كلها تحيل الى السلب والايجاب الزيادة والنقصان ، الحياة والموت والهوية والاختلاف . فمن ورائها توجد حركة توليد الاختلافات ، توجد المباينة ladifferanceوبالرغم من ذلك فلا نستطيع ان نقول ان المباينة والاختلاف هو مبدأها واصلها . ليست المباينة هى الاصل الميتافيزيقى . فرغم ان المباينة هى ما تتولد عنه الفوارق ، وما تتمخض عنه مفعولات الاختلاف "فهذا لا يعنى انها حاضرة حضورا بسيطا فى ذاتها لا تتبدل ولا تتغير ولا تختلف عن ذاتها . ان المباينة هى الاصل اللاممتلئ واللابسيط . لذا فان اسم "الاصل" لا ينطبق عليها"(٢٣).

تصدع الحضور يطال مفهوم الاصل ذاته ، ويقحم العود الابدى داخل الكائن فيجعل من التفكيك استراتيجية شاملة تلتقى مع الجنيالوجيا فى "هدمها" للاوثان الميتافيزيقية . الا ان التفكيك يختلف عن الهدم النيتشوى فى الصبغة الاكاديمية التى يتخذها . فهو اساسا تفكيك للنص الفلسفى . انه نقش على النصوص . وهذا ما يبرز ولع دريدا بتاريخ الفلسفة واهتمامه الدقيق بنصوصها . وهو اهتمام يبدو فى بعض

الاحيان امرا مبالغا فيه كما قال فوكو[٢٤] وبالرغم من ذلك فنحن لن نذهب حتى القول مع استاذ دريدا ومعلمه ، بان التفكيك هو المسؤول عن "اعادة صياغة النص الى ما لا نهاية له". اليست هذه "طبيعة" النص بما هو كذلك حتى عند فوكو نفسه؟ اليست هى حياة الدليل كما يدعى كل الموالين لنيتشه والقائلين بالعود الابدى وسيادة التكرار؟ الا يتعلق الامر بمتابعة حياة الحقيقة ونظام الخطاب وسياسية المعرفة؟

لقد سبق ان اكدنا ان مجاوزة الميتافيزيقا لا تعنى عند فوكو نفسه مواجهة حقيقية باخرى . ويبدو ان الامر لا يختلف عن ذلك حتى عند دريدا نفسه فليس التفكيك نقدا للنصوص الفلسفية ولا تحليلا لها . وانما هو استراتيجية [٢٥]. وهو لا يخرج بذلك عن السمة التى طبعت الفلسفة بعد هيجل حيث لم يعد لها موضوع ، وحيث اصبحت تنشغل بنفسها وتعيد قراءة تاريخها بغية تجاوزه .

الهوامش :

١- نقرأ على سبيل المثال فى مواقف :" ان نص هايدجر هو نص بالغ الاهمية فى نظرى . انه يشكل خطوة الى الامام لم يسبق لها مثيل ، خطوة لا يمكن ان ترتد الى الوراء ، خطوة مازلنا حتى الان ابعد ما نكون عن الاستفادة من ثرائها النقدى " .Derrida. Positions, Minut, 1972,p.73

كما نقرأ فى الجراماتولوجيا ، " ان جميع التحديدات الميتافيزيقة للحقيقة بما ذلك التحديد الذى يذكرنا به هايدجر ، فى ما وراء الانتو-تيولوجيا الميتافيزيقية ، ليست قابلة لان تفصل عن مقام اللوغوس او ، على الاقل عن عقل يستمد اصوله من اللوغوس ، ايا كان المعنى الذى نفهمه به ". De la grammatologie, Minuit, 1967,p.21.

كما نقرأ فى ص.٣٧ من الكتاب نفسه . " ينبغى اذن ان نسلك مسلك هايدجر وتتبعه فى السؤال الذى طرحه عن الوجود ، وطرحه وحده ، وذلك من اجل النفاذ الى الفكر الصارم لهذا الاختلاف الغريب وتحديده تحديدا دقيقا ". ثم فى ص.٣٢ .

" لانقاذ نيتشه من قراءة من النمط الهايدجرى ...". وفى الصفحة نفسها : " ربما كان لا يجب اذن انتشال نيتشه من القراءة الهايدجرية ، وانما على العكس من ذلك ، فتحه لها كليا ، والوقوف بلا تحفظ الى جانب ذلك التأويل ".

2- Derrida. De la grammatologie, op. cite pp.38

3- Ibid.p.39.

4- Derrida. La Dissemination, Seuil, 1972, p.71.

5- Ibid

٦- نقرأ فى الجراماتولوجيا:يتعلق الامر بفقدان ما لم يوجد قط ، بحضور امام الذات لم يعط ابدا ، وانما حلم به

pp.164-5

٧- انظر بهذا الصدد مقالة :. "**Ousia et Gramme** "وقد نشرت فى البداية ضمن كتاب :

L'endurance de la pensee (receuil collctif, pour saluer J.Beaufret) Plon,1968. : ثم اعيد نشرها ضمن Marges de la philosophie, Minuit, 72.

8- Derrida . "Les fins de l'homme", in Marges, op.cite,pp.157

يقول دريدا : " كل ما اقوم به يمثل فى انى اضع سؤال تعين معنى الوجود كحضور وهو التعين الـذى راى هايدجر قدر الفلسفة ". **Positions, op.cite, p.15.**

٩- نقرأ على سبيل المثال فى هوامش الفلسفة : " ان اى معنى لم يكن له ان يدل ويعنى فى تاريخ الميتافيزيقا الا انطلاقا من الحضور ، والا باعتباره حضورا ". **Marges. op. cite,p.58**

ثم فى ص.١٧." وما يصدق على الوعى ينطبق على ما يسمى الوجود الذاتى بصفة عامـة . فمثلما ان مقولة الذات لا يمككن ان يفكر فيها ، ولم يفكر فيها دون الرجوع الى الحضور كجوهر فان الذات كوعى لم تدرك الا كمثول امام نفسها . ان الامتياز الذى يعطى للوعى هو امتياز للحضور ". واخيرا نقرأ فى ص ٥٩ من الكتاب نفسه :" ان تحويل الحضور الى مثول امام الذات وللموجود الاعلـى الى ذات تفكـر فى نفسها وتنعكف على ذاتها فى المعرفة لا يخرج عن المفهوم التقليدى عن الزمان كما حدد منذ ارسطو ".

10- CF."La differance"in Marges.op.cite,p.8

11- Derrida. Marges. op.cite,p.13

12- Cf."de l'economie restreinte a l'economie generale" in L'ecriture et la difference, op.cite,

13- Marges.op.cite,p.21

١٤- يقول : " وهذا يسمح لنا ان نطلق لفظ الاثر على ما يمتنع عن التحديد فى مفهوم الحاضر".

De la grammatologie, op.cite,p.97. ثم يقول فى هوامش الفلسفة : " المـاضى الـذى لم يحضر قط . هذه العبارة التى يصف بها ايمانويل ليفيناس الاثر والغيرية المطلقة اى الاخر ... ومـن جهـة

النظر هذه فان فكر الاختلاف يلتقـــي مـــع نقـــد الانطولوجيـــة التقليديـــة كمـــا ســـنه لفينـــاس ".

Marges.op.cite,p.25

15- De la grammatologie. op.cite,p.97.

١٦- حول مفهوم السيمولاكو ، انظر الفصل الثاني من القسم الثاني من كتابنا اسس الفكر الفلســـفي المعاصر، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ١٩٩١ .

17- Marges. op.cite,p.25.

18- Ibid.p.21

19- Marges.pp. 76-77

20- positios,p.56

21- Ibid.p.15.

22- Marges,p.162

23- Ibid,p.12

٢٤- كتب فوكو ردا على دريدا : " لن اكتفي بالقول انها ميتافيزيقا الميتافيزيقـــا او انغلاقـــها اللـــذان يوجدان من وراء نصية الممارسات الخطابية ، وانما اذهب حتى القول ان الامر يتعلق ببيداغوجيا مشـــروطة تاريخيا اخذت تظهر انها بيداغوجيا تعلم التلميذ ان لا شيء خارج النص(...) وان لا داعي للبحث بعيـــدا عنه ، وان معنى الوجود يتجلى في النصوص . انها بيداغوجيا تمنح لصوت المعلمين ســـيادة بـــلا حـــدود تخولها ان تعيد صياغة النص ما لا نهاية له "

M.Foucault,.Histoire de la follie, Gallimard, 1972,Appendice.p.602.

معروف ان دريدا كان قد رد على هذا المأخذ بانه ياخذ مفهوم النص في معناه الضيق . وانما في معنى اوسع كذلك الذي يقبله بلانشو يقول" بان العالم نص وانه حركة الكتابة ذاتها ". والظاهر ان كل اتباع نيتشـــه بمن فيهم فوكو ، ملزمون مبدئيا بقبول هذا التعيين للنص . فالجنيالوجيا ، ترى ان الوجود كلـــه حركـــة تاويل . لذا فان انتقاد فوكو يبدو موجها لنيتشه نفسه .

٢٥- كتب دريدا: اننا نتسلل الى فكر الاختلاف عن طريق موضوعة الاســـتراتيجية". Marges, op. cite.p.7.

جاك دريدا فيلسوف فرنسا المشاغب(*)

أحمد أبو زيد(**)

يقف جاك دريدا كحالة فريدة متميزة بين المفكرين البنائيين الفرنسيين المعاصرين . فقد حقق شهرته الواسعة في سنوات قليلة نسبيا وبأعمال هي في معظمها مقالات أو مقابلات تدور في الأغلب حول كتابات واراء غيره من المفكرين والفلاسفة والأدباء ، وإن كانت هذه المقالات تكشف من دون شك عن درجة عالية من العمق والأصالة وذلك إلى جانب ثلاثة أو أربعة كتب ظهرت له ويعالج فيها بعض الموضوعات الفريدة الشائقة كما هو الشأن في كتابه الأخير حول "البطاقات المصورة " . على أي حال فإن المقال يعتبر أحد معالم الحياة الفكرية في فرنسا وجانب كبير من أعمال البنائيين الفرنسيين أنفسهم ظهر في أول الأمر في شكل مقالات متفرقة في المجلات العلمية المتخصصة ، ثم عكف اصحابها على مراجعتها وإعادة صياغتها لتظهر في شكل كتب متكاملة .

يضاف إلى ذلك أن جاك دريدا هو الوحيد من بين المفكرين البنائيين الذي تعرض بالنقد والتحليل وأحيانا التجريح لكتابات زملائه . فلم يسلم من نقده الأربعة الكبار الآخرون : جاك لاكان وميشيل فوكو ورولان بارت ، بل وزعيمهم وكبيرهم جميعا كلود ليفي ستروس ، فهو يمثل بذلك اتجاها جديدا ومهما داخل المدرسة البنائية أصبح يطلق عليه اسم "مابعد البنائية" ، كما أصبح هو نفسه يمثل "الولد الشقي" في الفكر الفرنسي المعاصر.

(*) من كتاب الطريق الى المعرفة ، كتاب العربي ، الكويت ، ٢٠٠١.

(**) استاذ الانثربولوجيا بجامعة الاسكندريه ورئيس لجنة الاجتماع بالمجلس الاعلى للثقافة بالقاهرة .

ولقد كان للظروف التي مرت بها فرنسا في أواخر الستينات دخل كبير في ظهور اسم دريدا واكتسابه لتلك الشهرة . فحين قامت ثورة الطلاب عام ١٩٦٨ وانضم كثير من الكتاب والمفكرين والمثقفين الفرنسيين إليها ، رفض لوي التوسير وكلود ليفي ستروس - وهما من كبار قادة الفكر البنائي - الانضمام إلى الحركة "والنزول إلى الشارع" وأثار ذلك سخط الكثيرين من المثقفين الذين رأو في ذلك الموقف علامة على تراجع البنائية وانحسار دور المفكرين البنائيين في الحياة العامة ، والتف الشباب المثقف حول دريدا وآرائه التي تمثل موقفا نقديا ومعارضا للبنائية التقليدية أن صحت هذه التسمية واعتبره ممثلا لاتجاه فكري جديد يتجاوز تلك البنائية ويتخطاها.

وكان ذلك الموقف الثائر الذي وقفه دريدا أثناء حركة الطلاب أثر سلبي على حياته فيما بعد . فحين تقدم لشغل وظيفة استاذ الفلسفة في جامعة نانتير التي شهدت مولد الحركة الطلابية رفضت الجامعة ترشيحه للمنصب وبذلك استمر في إمكانه وعمله الأصليين : مدرسا لتاريخ الفلسفة بمدرسة المعلمين العليا بباريس.

وقد تظاهر دريدا بعدم الاهتمام بالامر ورد فشله في الحصول علي الاستاذية الي (المناورات السياسية الاكاديمية).ولكن موقف الجامعه منه اثار موجه استياء شديدة في الاوساط الثقافيه في باريس،كما تعاطف معه الكثيرون حتي من بين الذين يختلفون معه في الراي لانهم يعتبرونه - رغم كل شي -أحد معالم الفكر الفرنسي الاساسية وكتبت كاترين كليمان الناقدة الثقافية لمجلة لوماتان تهاجم الجامعه لموقفها المخزي من (مفكر) يمثل علامة بارزه في تاريخ الافكارخلال السنوات العشر الماضية .

ومهما يكن من شئ فلا تزال أمام جاك دريدا الفرصه سانحة لشغل منصب الأستاذية في احدي الجامعات الفرنسي الكبري .وقد أفلح حتي الان في ان يفرض اسمه علي الحياه الفكريه والثقافية في فرنسا وان يمد تأثيره الي امريكا حيث يقوم بالتدريس

شهرا كل سنه في جامعة ييل . ينتمي جاك دريدا الي ذلك الرعيل مـن المفكريـن والكتـاب الفرنسين الذين نشأوا أصلا في الجزائـر .فقد ولـد عـام ١٩٣٠ فـي الابيـار بـالغرب مـن الجزائر العاصمة وعاش هناك حتي انتقل الي باريس لاداء الخدمه العسكرية، ثـم التحـق بمدرسه المعلمين العليا حيث تتلمذ علي جان ابيوليت أحد كبار الأساتذة المتخصصين في فلسفة هيجل. ومع انه أمضي سنه في جامعه هارفارد وقام بالتدريس في السوربون بين عامي ١٩٦٠ و١٩٦٤ فانه ارتبط منذ عام ١٩٦٥ وحتي الان بمدرسه المعلمين العليا.

وقد لفت دريـدا اليـه الأنظـار عـام١٩٦٢حيث نشـر ترجمـة لدراسـه الفيلسـوف الالماني هوسرل (عن أصل الهندسة) وقدم لهذه الدراسة القصيرة بمقدمه طويلة تتعـدي المائة والخمسين صفحة، وحاز الكتاب علـي جـائزه كافاييـه . وقـد حددت هـذه المقدمـة المعالم الرئيسية لخط التفكير الذي اتبعه دريدا بعد ذلك في كل كتاباتـه.وكـان هوسـرل قـد تعرض في دراسته لمشكلة العلاقـه بيـن الموضوعيـة المثاليـة للهندسـة (مـن حيـث إن قوانين الهندسـة لا تعتمـد علـي اي أحـداث أو وقـائع تاريخيـة أو تجريبيـة) ووجودهـا التـاريخي التجريبـي (مـن حيث ان افـرادا معينين بـالذات هـم الذيــن يضعـون القواعـد والبراهين الهندسية ،وذهب هوسرل الي ان اللغة وبخاصة الكتابه بكل ما تتميـز بـه مـن "لا شخصانيه" هي التي تحقق تحول الهندسـه مـن فكرة فـي ذهـن عـالم الهندسـة الـي موضوع مثالي. والمهم هو أن تحليل دريدا للفنومنولوجيه هوسرل كان نقطه البدء لنقده للفلسفة الغربية .وهو نقد عمل علي ابـرازه وتطويـره فـي ثلاثـة مـن كتبـه المهمـة التـي ظهرت كلها في عام واحد وهو عام ١٩٦٧ وساعدت توطيد قواعد شهرته.

الكتاب الاول هو كتاب "الكلام والظاهرة" وهو عباره عن دراسـة نقديـة لنظريـة هوسرل عن "العلامـات" وبـالذات دور فكرتـي "الصوت" و"الحضـور" فـي فلسـفته الفينومنولوجية وهو من الكتب القليلـة التـي يعـالج دريدا موضوعـا محوريـا واحـدا.امـا

الكتابان الاخران فهما عبارة عن مجموعتين من المقالات ظهرت احدهما تحت عنوان "الكتابة والاختلاف" ويعرض فيها العمال عدد كبير من المفكرين المعاصرين واتجاهاتهم الفكرية وتتردد في صفحات الكتاب أسماء جان روسيه في مجال النقد الادبي البنائي، وميشيل فوكو ودادمون جابيه وليفي ستروس وجورج باتاي وفرويد وهوسرل نفسه في مجال البنائيه في العلوم الانسانية وغير هؤلاء كثيرون .والمجموعة الاخري من المقالات ظهرت تحت عنوان "الجراماتولوجيا" ويقصد بها "علم الكتابة" . ويعتبر هذا الكتاب أشهر كتبه علي الاطلاق ، وفيه يعارض النظرة العامة السائدة من علاقة الكلام بالكتابة التي تعطي الكلام أفضلية مطلقه علي الكتابة.

وكما يقول الاستاذ جوناثان كللر هذه الكتب الثلاثة التي ظهرت في عام واحد جعلت من دريدا شخصية أساسية في المناقشات النظرية التي سادت الحياة الفكريه الفرنسيه في الستينيات . ومع أن اسم دريدا يرتبط بالبنائية والبنائيين فانه يحرص علي اظهار ما تضمنته أراء البنائين الاخرين من تناقضات ومفارقات من ناحية ، كما أن هذة الكتب الثلاثه تعبر بوضوح عن تشككه وعدم ثقته في كل اشكال التفكير الميتافيزيقي.

ولقد ظهرت الحركه البنائية في الفكر الفرنسي في الخمسينيات من هذا القرن علي ايدي عالم الانثربولوجيا الشهير كلود ليفي ستروس ، وافلحت الي حد كبير في مل الفراغ الذي نشا عن انحسار الفلسفة الوجودية وانصراف الكثيرين من المثقفين عنها . وتقوم نظرية ليفي ستروس في أساسها علي فكره بسيطة في ظاهرا ، ومؤداها أن هناك أبنية عقلية لا شعورية عامه تشترك فيها كل الثقافات الانسانية رغم ما بينها من اختلاف وتباين ،وان الوسيلة الوحيدة للكشف عن هذه الابنية اللا شعورية وفهمها هي اللغة.وقد تلقف الفكرة عدد من المفكرين الفرنسيين وبخاصة من اساتذه الجامعات واخذو يطبقونها في مجالات تخصصهم.فاستعن بها رولان بارت في مجال النقد الادبي، وطبقها

جاك لاكان في ميدان التحليل النفسي ، واستخدمها لوي التوسير في تحليله النقدي للماركسية ، كما طبقها ميشل فوكو على الانساق الاجتماعية وتاريخ الافكار، وكانت اداتهم جميعا في ذلك هي دراسة ((النص)) واخضاعه للتحليل اللغوي في ضوء نظرية فردينان دو سوسير . أما دريدا فانه لم يتقيد في كتاباته ومقالاته بميدان واحد وانما يتنقل بين مختلف ميادين المعرفة مع توجيه اهتمام خاص إلي ((النص))الادبي والفلسفي.

وتكفي نظره واحده الي مقالاته التي جمعها في كتابه ((عن الجراماتولوجيا)) مثلا لنتبين مدي اتساع أفقه واحاطته ، فهو ينتقل من افلاطون الي روسو الي فرويد الي سوسير الي الاديب الفرنسي جان جينيه الي هيجل الي مالارميه الي هوسرل وكانت وهكذا وهو في هذا كله يدرس النسق الفكري الذي يكمن وراء النص عن طريق تحليل النص ذاته أو ((تفكيكيه)).

وعلى العموم فإن العنصر الاساسى الذى يمكن وراء دراسته البنائيه لهؤلاء الكتاب والمفكرين هو نظرية "العلامات "اللغوية التى تهتم بمعرفة وتبيين الطريقة التىتعلم بها "العلامات "او الرموز اللغوية وفى هذا يتفق دريدا مع بقية البنائيين الفرنسيين فاذاكان الاتجاه التقليدى يعتبر الوظيفة الاساسية للغة هى نقل المعلومات وتوصيلها ، ويدرس العمل الادبى او الفلسفى من هذة الزاوية فان المدرسة البنائية الفرنسية وبوجه اخص حركة ما بعد البنائية تذهب الى ان المهم فى النص هو العلاقة بين الكلمة او الدال والمفهوم او الفكرة المتعلة بهذة الكلمة او المدلول وان مهمة المفكر البنائى الرنيسية هى الكشف عن هذة العلاقة وتحديد "التقليدى "العمل ادبى مثل رواية تولستوى الشهيرة "الحرب والسلام "قد يهدف الى اعطاء فكرة عن نظرة تولستوى الى التاريخ او الى وصف نظام الطبقات الاجتماعية فى روسيا او الى الكشف

عن الدوافع الكامنة وراء سلوك اشخاص الرواية وتبرير تصرفاتهم وهكذا اما التحليل الدلالى فانه يهدف الى تبيين الطريقة التىترتبط بها كلمات جملة معينة فى النص بعضها ببعض وكيف ان ذلك يعطى ذلك معنى معينا بالذات .

وفى ضوء هذا الموقف توصل دريداالى اسلوبه الخاص فى تحليل النص ونقدة وهو اسلوب يطلق عليه اسم "استراتيجية التفكيك اى تفكيك النص لاظهار انه عبارة عن "مركب"يتالف من عدد من النصوص الاخرى ولكن هذا التفكيك خليق بانه يكشف فى الوقت ذاته عن الطريقة التى امكن بها تركيب النص فى اول الامر فتفكيك روايه توماس مان "حالة وفاة فى فينسيا "مثلا قد يكشف عن ان هذه الرواية هى من فهم المؤلف لفلسفة شوبنها ورونيتشه. وتمثله اللاواعى لاراء افلاطون وهكذا وكما سبق ان ذكرنا فان دريدا طبق هذة الاشتراتيجية على كتابات عدد كبير جدا من الفلاسفة والادباء والمفكرين لكى يتعرف على طبيعة الاتصال اللفظى عن طريق الكتابة والكلام وكان غى ذلك كله يقوم بدرور القارىء المفسر للنصوص. ولكن استراتيجية التفكيك التى يتبعها تجعل هذة التفسيرات والتحليلات تبدو اقرب الى المغامرات الذهنية لأنها تقدم نماذج لنوع جديد من ممارسة التفسير والتاويل فدريدا ينظر الى النص كما لو كان يتالف من "الخيوط "المختلفة التى تتداخل بعضها مع بعض ليس مثلما تتداخل خيوط قطعة من القماش اثناء عملية النسج ولكن مثلما تلتف الخيوط بعضها ببعض اثناءعملية الجدل لصنعى حبل او جديلة ففى عملية الجدل تتبادل الخيوط مواضعها باستمرار لكى تتخذ فى اخر الامر شكل الحبل .

وكتابات دريدا بوجة عام وتفكيكه لاعمال غيره من المفكرين بوجه خاص امثلة طيبة لعملية "جدل" الكلمات فهى تمتلئ بالالفاظ وبدائل الالفاظ التى يصعب نقلها الى العربية . وربما كان خير مثال لذلك هو كتابه "رنه حزن "الذى نشر عام ١٩٧٤ وهو

كتاب غريب ومثير وفيه كثير من الجهد ولكنه يدفع فى بعض الاحيان الى الضيق والحنق والملل ولكننا نشير اليه هنا من اجل الطريقة التى اتبعها دريدا فى تأليفه ولكى نبين "استراتيجيته فى تفكيك النصوص للكشف عما بها من مفارقات لا يمكن الوصول اليها الا بالقراءة المتأنية ومقارنة الكلمات واستبدال بعضها ببعض ففى العمود الايسر من كل صفحة من صفحات الكتاب يقدم دريدا تحليلا لراى هيجل عن العائلة ويعرض بذلك لموضوعات مهمة مثل السلطة الابوية والعائلة المقدسة وما اليها اما العمود الايمن من الصفحة ذاتها فيشتمل على نصوص مختلفة من اعمال الرونى الفرنسى جان جينيه ثم يردف ذلك كله بتفسرات وتعليقات على النصوص السابقة ويحاول أثناء ذلك ان يربط بين افكار الكاتب وان يبدل بعض كلمات النصين ببعض وان يصل الى معان جديدة من كلمات عادية واضحة ولكن ما الذى يهدف اليه دريدا من كل ذلك ؟هل المسأله هى مجرد أظهار القدرة على تخريج المعانى عن طريق التلاعب بالالفاظ او إعادة ترتيبها ام ان هناك "مشروعا "اخر يهدف اليه ويحاول تحقيقه عن طريق هذة الاستراتيجية؟

الواقع ان قراءات دريدا في نصوص الاخرين وكذلك تركيبات "نصوصه "هى نفسها تصدر عن موقف نقدى للاتجاه الغالب على الفكر الفلسفى الغربى منذ ايام افلاطون والذى يطلق عليه عموما اسم "ميتافيزيقا الحضور "وهذا الاتجاة يفترض استمرار الشىء على ما هو علية وكما يقول دريدا فى مؤلفه "الكتابة والاختلاف "ان كل تاريخ الميتافيزيقا يقوم على توكيد فكرة "الكينونه " على انها حضور بكل ما فى هذة الكلمة من معنى ويدور حول مبادىء عامة ومفاهيم وتصورات تفيد هذا الحضور مثل الماهية والوجود والجوهر والهوية والذات والحق بل وايضا الوعى والضمير والانسان وما اليها بيد ان تفكيك النص خليق بان يكشف عن كثير من المفارقات التى تتمثل فى حضور وعدم حضور الشىء .من

اجل ذلك كـان ينـادى دريـدا بضـرورة "مقاومـة"الميتافيزيقـا عـن طريـق تطويـر اساليب قراءة النص الفلسفىاو تفكيكـه وهذا ـ علـى أى حـال ـ موضـوع معتقـد متشـابك ويحتاج الى ان نفرد له مقالا خاصا لاهميته القصوى والأن فان الكثير من الكتـاب يـرون أن موقف دريـدا مـن دراسـة النـص ومـا يـؤدى اليـه مـن الكشـف عـن المفارقـات وهـدم الميتافيزيقا هى امور جديرة بكل اهتمـام فـى حـد ذاتـها .ولكـن كثـيرين اخريـن يـرون أن تفكيك النص بهذه الطريقة مع اغفال المضمون على ما يفعل دريدا فـى كتاباتـه هـو نـوع من العبث لأنـه يجعل من "علم العلامات "فى دراسة النص اشبه شـىء بلعبـة الشـطرنج وغيرها من الالعاب كلها لها نفس البناء.وهذا هو ما يجعل أستاذا مثل سيلفير لوترانجية يقول ان دريدا والبنائيين الجددأوأنصارمابعدالبنائية هجروا كل فكـرة طمـوح عـن امكـان فهم اى شيىء،فاستراتيجية التفكيك ليست فى أخر الأمرميرر اللاتجاه الـذى ينكـر وجـود علاقة بين الادب والواقع ،ومن هنا كان البنائيون "التقليديون"يرون أن ما بعـد البنائيـة موجة عابرة واتجاه عقيم وغير مثمر ومجموعة من الدعـاوى اللاانسـانية الخاويـة مـن المعنى ..أنها نوع من العدمية وفكر يحمل بين ثناياه عوامل هدمه ولكن هل هذا يعن أنـه قد قضى تماما على هذه الحركة بالافلاس على الفكـر الفرنسـى المعـاصر الـذى وقـع فـى شرك التحليلات اللغوية العقيمة ؟ الاجابـة عن هـذا السـؤال تتطلـب الرجـوع الـى اسـس البنائية كما وضعها ليفى ستروس ومن قبله دوسوسير لمعرفـة مـدى مـا طرأعليـها مـن تغييرات.

جاك دريدا: بين مشوار الحياة والتفكيك

مجدي عبد الحافظ(*)

يعد تقديم جاك دريدا كفيلسوف غربي معاصر إلى القارئ العربي الذى لا يعرفه عمل فى غاية الصعوبة، ليس لأن شهرته العالمية اليوم قد تعدت قارات العالم، أو لأنه أضحى مثار اهتمام وسائل الإعلام والميديا ليس فى أوروبا فقط أو فى فرنسا موطنه، ولكن ايضا فى الولايات المتحدة التى اهتمت بأعماله أكثر مما اهتم بها فى اوروبا وليس أيضا لأن اعماله تخطت الفلسفة إلى مجال الأدب ومجالات العلوم الإنسانية المختلفة وأصبح وجهه كزعيم لحركة التفكيك فى الفلسفة والأدب يطبع الحقبة الحالية، حقبة ما بعد البنيوية، أولما يثيره من خلخلة وزعزعة للأسس التي يقوم عليها الفكر الغربى بحيث أضحى الحديث عنه يغرى ويجذب الباحث والقارئ، إلا أنه فى الوقت نفسه يثير القلق، ويضفى الغموض والالتباس تماما كما تفعله فلسفات ما بعد الحداثة يرفض بناء نظام فلسفى ويهتم بالخبرة والاطلاع، إلا انه بكتاباته يقع فيما يرفضه، إذا اعتبرنا نظريته فى "التفكيك" يمكن ان تشكل هذا البناء الفلسفى الذى يرفضه! كما تلعب خلفيته الدينية (اليهودية) دورا فى تشكل أفكاره، خاصة فيما يتعلق منها ببعض الممارسات كالختان مثلا الذى يقول عنه "تحت مسمى الختان أتساءل غالبا (والعقيدة أيضا هي مسار هذا السؤال أو هذا الطلب) إذا ما كان ثمة حدث "فعلى" يمكننى اجتراره؟ ليس لأتذكره، ولكن لإعادة تمثله، وإعادة إعطائه الفاعلية على شكل ذاكرة دون تمثيل (...) يعنى الختان من بين ما يعنى نوعا من العلامة (التى) تبقى في الجسد، واضحة غير قابلة للانفصال (..)إنها أيضا وقت للتوقيع (من الآخر أكثر منه آخر) الذى تتركه يتسجل فى طائفة أو فى تحالف لا يمكن محوه.. ". عشرات الأسئلة تتدافع حينما نهم بالحديث عن هذا الفيلسوف، إلا أن أهمها فى نظرى- لماذا انتشرت فلسفته بهذا القدر من الاتساع فى الولايات المتحدة أولا، ولماذا لم تحظ بنفس الاهتمام أولا فى أورربا؟ هل هنك علاقة ما فى صلب هذا المشروع الدريدى وبين المناخ الفكرى والسياسى فى الولايات المتحدة والذى يهدف ايضا إلى "تفكيك " الوحدات

(*) جامعة حلوان قسم الفلسفة .

السياسية فى العالم لفتح الباب على مصراعيه لنجاح العولمة؟! مجرد تساؤل.

إن صعوبة تقديم جاك دريدا تنحصر فى الأساس إلى صعوبة مصطلحاته وتعبيراته اللغوية التى ينحتها نحتا، وفى كثيرمن الأحيان يخترعها على نحو غير مسبوق. مع هذا سوف نحاول أن نركز فى تقديمنا هذا على مشوار حياة الرجل إضافة إلى مصطلح التفكيك.

مشوار الحياة:

ولد فى سنة ١٩٣٠ تحت اسم جاكى دريدا فى الخامس عشر من يوليو فى البيار أحد ضواحى العاصمة الجزائرية. وفى الفترة من سنة ١٩٤٣ وحتى سنة ١٩٤٧ يقضى فترة دراسة غير منتظمة ملؤها الشغب والرياضة وكما يقول هو"صايع ". كان يمضى أكثر وقته فى تلك الفترة فى الاستاد أكثر مما يقضيه فى المدرسة، وكانت كرة القدم والمباريات مع السجناء الإيطاليين، وسباقات الجرى وأى نوع من تلك المسابقات كانت تمثل مصدر الاهتمام الأول فى حياة تلك الشاب. كان يود أن يصبح لاعبا محترفا فى كرة القدم، وانعكس كل هذا على حياته الدراسية إذ لم تكن بدرجة النجاح نفسها ومن هنا فشل فى الثانوية العامة فى يونيو سنة ١٩٤٧.

وبدأ قلقه وعدم تكيفه، وانسحابه "مذكراته الشخصية"، وفى الفترة نفسها بدأت قراءاته المكثفة حيث قرأ: روسو، واندريه جيد، ونيتشه، وفاليرى، وكامى. وفى الفترة من سنة ١٩٤٩ وحتى سنة ١٩٥٠ أمضى تجربة مريرة فى مدرسة لوى ليى جران الداخلية. ويصبح طالبا فى مدرسة المعلمين العليا بداية من العام الجامعي، ١٩٥٢- ١٩٥٣، حيث تعزف منذ اليوم الأول على الطالب لوى ألتوسير (الفيلسوف الكبير فيما بعد) المولود أيضا بالعاصمة الجزائرية، وتتعمق صداقتهما التى استمرت لأكثر من تسعة عشر عاما.

يسافر فى سنة ١٩٥٣ لمدة عام إلى لوفان حيث أرشيف الفيلسوف الألمانى هوسرل، فيطلع عليه، وتاتى ثمرة هذا الاطلاع فى صورة بحث للحصول على "دبلوم الدراسات العليا " وكان البحث تحت عنوان "مشكلة التكوين فى فلسفة هوسرل"، وهى الدراسة التى نشرت فى سنة ١٩٩٠ بالمطبوعات الجامعية

الفرنسية، وفى هذه الفترة بالذات سنة ١٩٥٣ يرتبط بصداقة مع ميشيل فوكو، وكان دريدا يتابع محاضراته، وفى العام الجامعى ١٩٥٦- ١٩٥٧ يحصل الطالب جاك دريدا على الأجرجاسيون (شهادة الأهلية للتدريس بالمدارس الثانوية للسنوات النهائية) فى الوقت الذى يحصل فيه أيضا على منحة خاصة كمستمع بجامعتى هارفارد وكمبردج بغرض الاطلاع على الميكروفيلم للاعمال غير المنشورة لهوسرل، وفى صيف سنة ١٩٥٧ فى بوسطن يقرر الزواج من مرجريت أوكوتيرييه، وهو ما سيثمر عن ابنيه بيير فى سنة ١٩٦٣، وجان ١٩٦٧.

وفى الفترة من سنة ١٩٥٧ إلى سنة ١٩٥٩ كان عليه قضاه فترة خدمته العسكرية، وهى فترة عصيبة فى حرب التحرير الجزائرية، ويطلب أن يقضى فترته تلك كمدرس لمدرسة أطفال الجنود وكانت بضاحية كوليا القريبة من العاصمة الجزائرية.

ويقوم بعد ذلك بالتدريس فى جامعة السوربون لمادتى الفلسفة العامة والمنطق فى الفترة من سنة ١٩٦٠ وحتى سنة ١٩٦٤، وهى فترة ثرية فى حياته حيث عمل مساعدا لأربعة من كبار الفلاسفة: باشلار، وكانجيليم، وبول ريكور، وجان فال. وفى نهاية تلك الفترة يقبل بالمركز القومى للبحوث العلمية CNRS، وما يلبث حتى يستقيل ليقوم بالتدريس فى مدرسة المعلمين العليا بناء على دعوة هيبوليت وصديقه ألتوسير وظل يعمل بالتدريس كمساعد حتى سنة ١٩٨٤.

وفى عام ١٩٦٧ ينشر دريدا ثلاثة أعمال مرة واحدة: الكتابة والاختلاف، والجراماتولوجيا، والصوت والظاهرة. ووضح فى هذه الأعمال أسلوبه الخاص الذى خرج عن المألوف وأخذ يشد الانتباه. إذ بدأ معلقا على فلسفة هوسرل الفنومنولوجية فى الأبحاث المنطقية وبين كيف أن هذه الفلسفة رغم أنها تفسر إلا أنها فى الوقت نفسه تعمل على إخفاء نظام تراتبى يسم بطابعه مجمل الثقافة الغربية. ويقرر دريدا بأنه للخروج من هذا "الحصار الميتافيزيقى"، أو بمعنى أخر من تلك الحبكة التى أحكمها العالم لتبرر بالتدليس بعضا من أوجه النظام القائم (سلطة الأب المطلقة، سلطة الدولة، وسلطة الحق، وسلطة الجميل.. الخ). ولعل هذا نفسه ما أصبح فيما بعد مشروع جاك دريدا الفلسفي، حيث أصبح كتابه "الجراماتولوجيا " أو علم الكتابة يشكل الخيط الموجه لنقد فلسفى يتصف

بالجذرية، والنفاذ إلى عمق هذه "الميتافيزيقا" المفترضة. لحسن الطالع يقوم الزميلان د. أنور مغيث، ود. منى طلبة بعمل المراجعة النهائية لترجمتهما لهذا الكتاب هذه الأيام.

وفى اثناه حركة الطلاب فى مايو ١٩٦٨ نجد جاك دريدا- لحد ما منسحبا- بل ومتحفظا على بعض أوجه الحركة، ذلك كله على الرغم من مشاركته فى التظاهرات، وفى تنظيم الاجتماع العام الأول بمدرسة المعلمين العليا التى كان يعمل بها.

وفى عام ١٩٧٢ ينشر كتابيه " التشتت "، وهوامش الفلسفة"، ويعقبهما فى سنة١٩٧٣ بكتابه "أركيولوجيا الباطل" مقدمة فى دراسة أصل المعارف الإنسانية لدى الفيلسوف كوندياك. وفى سنة ١٩٧٤ يفتتح مجموعة "الفلسفة بالفعل" لدار نشر جاليليو التى تأسست فى تلك الفترة، وذلك بالاشتراك مع كوفمان، ولاكو لابارت ونانسى ويعتبر ١٩٧٤ عاما مليئا بالنشاط لفيلسوفنا فبالى جانب ما سبق يقوم بتحرير مسودة مشروع لتأسيس فريق للأبحاث حول التعليم الفلسفى، ويؤسس بالفعل هذا الفريق مع أصدقائه وزملائه وبعض الطلبة. كما نشر فى العام نفسه كتابه مسحة حزن Glas

وفى عام ١٩٧٥ كان قد ارتبط بجامعة جون هوبكينس، مما أتاح له أن يقوم بالتدريس لعدة أسابيع فى العام فى جامعة يال الشهيرة بالولايات المتحدة حيث بول دى مان وهيليس ميلر، وبانضمام دريدا وبلوم وهارتمان يبدأ ما نسمى "بمدرسة يال " حيث تبدأ النقاشات والحرب الفكرية حول غزو مصطلح "التفكيك " للقارة الأمريكية.

وفى عام ١٩٧٨ ينشر "مناخس أساليب نيتشه"، كما ينشر "الحقيقة فى الفن التشكيلى". وفى سنة ١٩٨٠ تناقش رسالته للحصول على دكتوراه الدولة بالسوربون ويؤسس مع بعض الأصدقاء فى سنة ١٩٨١ جمعية "جان هيس " وذلك لمساعدة المثقفين التشيكيين المنشقين والمضطهدين، وعمل نائبا لرئيس الجمعية، ويسافر فى العام نفسه إلى براغ ليقوم بتنشيط احد السيمنارات السرية. ويتابعه البوليس السرى لعدة أيام، ويقبض عليه ويستجوب فى نهاية السيمنار،

خاصة أثناء مغادرتـه لمطـار بـراغ حيث يفتشـه البوليس ويدعـى وجـود ممنوعـات بأمتعته، ويسـجن علـى ذمـة التحقيـق معه بتهمـة تـهريب المخـدرات. وتثـار حملـة توقيعات من أجل إطلاق سراحه. ويفرج عنه ويطرد مـن تشيكوسـلوفاكيا بعد تدخل الرئيس الفرنسي انذاك فرانسوا ميتران والحكومة الفرنسية.

يطالب دريدا مشتركا مع فرانسوا شاتليه، ودومينيك ليكور، وجـان بيـير فـاى فى سنة ١٩٨٣ ، وزير البحث العلمى والرأى العام بضرورة إنشاء الكوليـج الدوليـة للفلسفة حتى تقدم الفلسفة بطريقة مختلفة عن الجامعات التى تهتم بتـاريخ الفلسـفة، وحتى تعمل الكوليـج علـى الدفـع بتشـجيع مسـاحات الإبـداع بيـن المـترددين عليـها، وبالفعل تؤسس الكوليج وينتخب فيلسوفنا كأول مدير للكوليـج الدوليـة للفلسـفة كمـا يشـارك فـى تنظيـم معرض "الفـن ضـد التمـيز العنصـرى"، وفـى المبـادرات التــى أسهمت فى تأسيس المؤسسة الثقافية ضد التمييز العنصرى والتى عمل فيها عضـوًا بمجلس الأوصياء وأيضا فى لجنة الكتاب من أجل نيلسون مانديلا. وينتخب في العـام نفسه أيضا مديرا للدراسات فى المدرسة العليا للعلوم الاجتماعيـة. فـى سـنة ١٩٨٩ ليلقى المحاضرة الافتتاحية للندوة الكبرى التى نظمتـها "كـاردوزو سكول للقـانون" بنيويورك حيث كان دريدا يقوم بالتدريس فى المدينة الجامعية، وتنصب محـاضرتـه حول "التفكيك وفلسفة العدل".

وفـى عـام ١٩٩٠ ينظـم سيمنارات فـى أكاديميـة العلـوم بالاتحـاد السـوفيتى السابق، وبجامعة موسكو، كما يلقـى المحـاضرة الافتتاحيـة للمؤتمـر الدولـى الـذى نظمه فريد لندر بجامعـة كاليفورنيـا بلـوس انجلـوس حـول "الحـل النـهائـى- وحـدود التمثيل". كما ينظم معرضا للرسوم بمتحـف اللوفـر. وفـى العـام نفسـه ينشـر كتابيـه "هيدجـر والسـؤال " و "مـن القـانون إلــى الفلسـفة"، وينشـر فــى سـنـة ١٩٩٤ "سياسات الصداقة"، و "أشباح ماركس".

التفكيك:

على النقيض من كل التراث الغربى الذى يفهم " التفكيك " Deconstruire، يؤكد جاك دريدا أن الكتابة ليست افتراض الأسوأ، أو أنها حيلة، بل وينفـى أن تكـون حتى شيئا زائـدا، أو حادثـة بالنسبة للكـلام الحـى. علـى العكس فـهو يـرى الكلمتيـن

المزدوجتين كلام/ كتابة- كما سنرى تفصيلا- يتجذرتا فى ظاهرة أصيلة ويعتريها اللغز، "الاختلاف" Differe أو " الأثر" Trace يدركا كمنتج. كلعبة لا تدرك إلا من خلال الاختلافات التى تنتجها- بعبارة أخرى ثمة غيرية alterite مؤسسة (غياب، تأخر، غرابة) تمنح كل تخصيص يمنحه الفكر لذاته: "ليس فقط أنه ليس ثمة مملكة للاختلاف - كما يقول فى هوامش الفلسفة- ولكن هذه تعمل على هدم كل مملكة". يظهر التفكيك إذن كما لو كان الطلب المستحيل لمعطيات الحس منقولة بلا حدود من نص إلى نص أخر دون أمل فى الوصول إلى نتيجة ما.

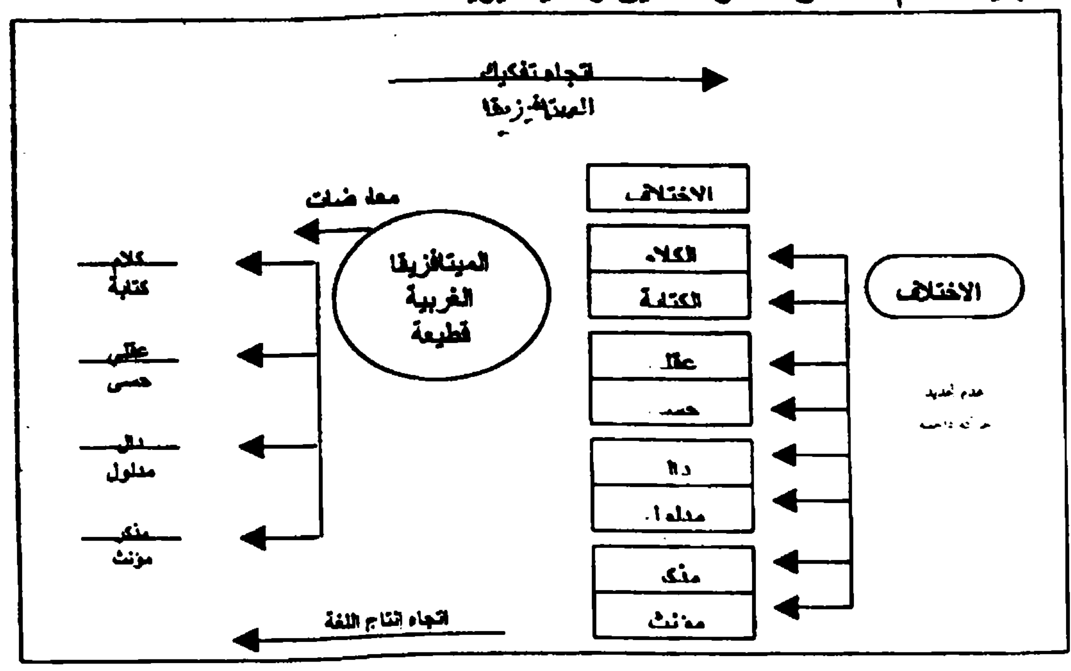
- يحاول دريدا خلال عمل هيدجر إعادة إيجاد المركز الحقيقي للفكر. فيصيغ مفهوم "الاختلاف"، ويبين بشكل جديد الية "التفكيك"، وهو مصطلح سبق لهيدجر من قبل أن قام بتحليله، ولكن بمعنى مختلف. ويهتم دريدا بالكلمتين المزدوجتين كتابة/ كلام، مخلصا فى ذلك للتأمل المعاصر الذي يجعل من اللغة واحدة من المجالات الأساسية للبحث الفلسفي.

بنيت الميتافيزيقا الغربية- حسبما يرى دريدا- على معارضات المفاهيم (عقلى/ حسى، داخل- خارج، داخلي/ خارجي، فا عل/ مفعول، كلام/ كتابه،.. الخ) حيث نميز فى الغالب أحد هذه المصطلحات عن الأخرى. ومن هنا يأتي عمل دريدا الذى ينصب هنا على تجاوز هذه المعارضات ب ("تفكيك " الميتافيزيقا) للوصول إلى الاختلاف أصل وحركة لإبداع الاختلافات ويعتقد دريدا هنا ان فى قدرته إعادة الوحدة الأصلية المفقودة أو التى نسيها الفكر الغربي. يهدف إذن إلى تجاوز المعارضات المفاهيمية الجامدة بتجذير مزدوجات المفاهيم فى الاختلاف. واذا تساءلنا عما يقصد بالاختلاف فإن الإجابة تتحدد فى عمل الفكر الذي يخلى لنفسه طريقا من وهم الحضور ، والذى هو وجود ولعبة الاختلافات المنتظمة وحركتها المنتجة. عمل دريدا على إبراز السيولة الأصلية للاختلاف فى ذات المزدوجتين كلام/ كتابة. إذ يعود إلى عمقه الديناميكى المتصف بالسيولة ويتصف أيضا بصعوبة الوصول إليه: إذ أنه ليس بحسى ولا هو بعقلى. إنه عندما نعثر على هذا العمق المتحرك وعندما نتجاوز كل المعارضات المفاهيمية فى هذه اللحظة يدرك دريدا تفكيك الميتافيزيقا الغربية التى قمعت هذه السيولة الأصلية.

ومصطلح التفكيك مأخوذ عن رجال النحو، وهو لدى دريدا يعبر عن فعل

الفك، وفك بنية، وزعزعة أسسها بهدف العودة إلى الحركة الأصلية للاختلاف، فالميتافيزيقا تختلق على حساب محو الكتابة (متهمة بتجميد الفكر) ولصالح الكلام. من هنا فهى تسهم فى أن تجعل من الكلام حجة فرعية قاطعة.

ذلك هو التميز الذى يتأكد فى Logocentrisme إذ تنمحى الكتابة أمام الكلام الحى- إنه أفلاطون الذى أدان المكتوب فى محاورة فيدروس ولكنه أيضا درس الكتابة لدى ليفى شتراوس فى كتابه " المدارات الحزينة" الذى يحلل ويقدم الكتابة كوظيفة للعنف. هكذا حاول دريدا من خلال كتبه "الكتابة والاختلاف " و"عن الجراماتولوجيا " او علم الكتابة، و"التشتت "، و"مسحة حزن " أن يقدم للقارئ فكرته عن هيمنة الميتافيزيقا كبديهية، وأن ما تعمل الميتافيزيقا على إخفائه هو سيولة العمق الذى يظل فى حالة حركة. وتظل رهانات الكتابة- فى نظره- غير قابلة للتحديد، موضحا أن الكتابة لا تترك نفسها لتخضع للكلام، وأنه يمكننا فتح وتعميم مفهوم الكتابة ونشره حتى فى الصوت، وفى كل أثار الاختلاف، وكل علاقاتنا مع الاخر. ويفهم جاك دريدا الفلسفة على أنها قراءة نقدية للنصوص، ولم يقتصر فى قراءته على هوسرل والفنومنولوجيا، بل توجه أيضا لهيجل ولليونان، ولكل الخطابات المناقضة للميتافيزيقا بصرف النظر عما إذا كانت فلسفية أو غير فلسفية حيث اهتم بليفيناس، وجورج باتاى، وأنطوان أوتو وغيرهم.. ولعل هجومه على أسبقية الكلام كأساس مشترك للدين وللميتافيزيقا



يأتى فى هذا السياق، كما ركزفى أعماله علـى نقـد "العلامـة" Signe. وهـى مفهوم يستخدمه التراث الفلسفى دون مناقشة. واهتم دريدا أيضا بـالعلوم الإنسانية، خاصة فيما اتصل بالأسس اللغوية لعلم النصـوص textopogie، ولعل كتابـه glas. يوضح هذا عندما عـرض جنبـا إلـى جنـب بشـكل تخطيطـى نصيـن نقـدى وأدبـى فـي الوقت نفسه لكل من هيجل وجان جينيه.

كما يدافع دريدا عن النزعـة الإنسانية humanisme إذ يـرى أن أيـة قطيعـة مع النزعة الإنسانية لا يمكن تصورها على أنها قطيعة نهائيـة، وكمـا رأينـا مـن قبـل فإن مفهومـه للنشاط الفلسـفى يتحـدد فـى اعتبـاره "تفكيكـا"، وقـد كـرس نفسـه فـى إعادة قراءة تتسم بالدقة لخطـاب حـول النزعـة الإنسـانية لـهيدجر ، حيـث حـاول أن يوضح أنـه رغم شجاعته يظل مهموما بشكل كبـير بسنوسـتالجى الإنسـانية، بـالقرب وبالحضور، وتكشف هذه المصطلحات من خـلال دريـدا عـن إشـارة علـى عدم قـدرة على الالتزام الكامل فى طلب الاختـلاف والغيريـة، أى لفكـر يظـل منغلقـا علـى ذاتـه، بمعنى داخل منطق الهوية الذى لا يعرف أن يتيـح مكانـا للانفتـاح علـى الاخـر. وهـو يتساءل إذا ما كان هيدجر نفسه يظل مأخوذا فى هذا الانغـلاق مـن إذن الـذى سيعمل على التحرر منه؟

يقول دريـدا فـى "الـهوامش " "فـى فكـر ولغـة الكـائن، نجـد نهايـة الإنسـان مقررة منذ الأزل، ولم يفعل هذا القدر أبدا إلا تعديل غموض النهاية فى لعبـة المـوت. فـى قـراءة هـذه اللعبـة نسـتطيع أن نفـهم السلسـلة الآتيـة فـى كل اتجاهاتـها: نهايـة الإنسان هى التفكير فى الكائن، والإنسان هو نـهاية فكر الكائن، ونـهايـة الإنسـان هـى نهاية تفكير الكائن. الإنسان منذ الأزل هو نـهايته الخاصة، بمعنى نـهاية ذاتـه. الكـائن منذ الأزل هو نـهايته الخاصة، بمعنى نهاية ذاته ".

هذا المسمى بالـ"تفكيك"(*)

سامي محمد عبد العال(**)

بما أن النص هو القراءة، فهذا النظام القرائي ، هذا المستنبت في نص "الحضور"، هذا المشحون بالحضور حيث لا ينطلق إلا منه، هذا الإحالي إلى غير المحدد، غير القابل للتسمية، اقول هذا كله غير المسمى إلا بغيره، المعروف بآخره، هذا هو التفكيك، فإذا كان لا- حضور، فلابد أن يظهر داخل الحضور، إن كان قراءة الغياب، فإنه ينتفش في صلب الإمتلاء، ولئن أعتبر احياء المقموع والمكبوت فإنه ليتغلغل ضمن العنف وأفعال القمع، وعلى الرغم من أنه بحث عن الآخر إلا أنه ينتزعه انتزاعا من الأنا، الهوية الذاتية، المطلق، المكتمل، وسواء أكان قراءة القوة أو قوة القراءة فإنه ليتم تفعيله في جوف الانغلاق، البنية. أساس ذلك ليس طفرة مضافة إنما يأخذ صيغة أولية كالآتي: كذا هو لا- كذا أ هو لا- أ، أى أن كذا (أ) كما هية، أو علة مطلقة، أو جوهر يعد مكونا من لا- كذا (أ)، وإذا كانت (لا) هي الخارج، النقيض، المغاير، الآخر، أو "الحد" بالنسبة للتحديد المطلق والكلي، فإنها التى تعنى عدم الانغلاق، وأن النقيض موجود في الكل المتوحد، وأن السلب هو الشرط الضرورى لامكانية التقرير الايجابى للماهية أو للمعنى (1).

وعلى مستوى الخطاب فإن صيغة هولا- أ (كذا هو لا- كذا) تتبعها القراءة بالتزامن والتماكن عن طريق أثير اللغة الضام للخطاب، بالتالى وعقب مفهوم النص الدريدى فالحضور مكون من (هو) اللاحضور، الامتلاء متلو بالغياب، العنف مشبع بمثبطات العنف، الأنا مسكون بالآخر، إذن صيغة كذا هو لا- كذا إنما لا تبطل التناقض ببساطة لأنها تعمل تفكيكيا على نحو استراتيجى حيث لا يبقى الا أثير اللغة وتنشأ القراءات، طالما يدمر كل مدلول متعال هو لها بالمعنى الميتافيزيقى وطالما نخطط فى هذا الأثير ساحة اللعب والاختلاف ذلك يؤدى بى إلى إبراز عدة تعليقات

(أ) تختلف صيغة التفكيك تلك أ هولا-أ، عن الصيغة الهيجيلية أ ولا -أ= المركب منهما، القضية ونقيضها والمركب منهما، بما يعنى نتيجة جديدة تبحث عن

(*)هذه الدراسة جزء من دراسة أكبر تحمل عنوان تفكيك سيميولوجيا اللغة عند دريدا

(**)مدرس الفلسفة المعاصرة بآداب الزقازيق

نقيضها تمهيدا لمركب آخر.. وهكذا، فإن المركب هنا يرفع التناقض على ما يؤدى الإئتلاف أو الأختلاف وغالبا ما يكون الأول. وعليه تتكون سلسلة متصلة تحت هيمنة مدلول متعال، كما أن ذلك يعنى سيرورة غائية. غير أن الأمر دون ذلك بالنسبة لدريدا، فلا يوجد أى مفهوم للتكوين، أو للهوية أو للمركب من أ ولا- أ ، وان حدث " رفع " فإنه ليدل على الحذف والأستبقاء معا مؤديين إلى الارجاء والاختلاف أيضا ويظل السلب فى الايجاب، كما أنه بالتفكيك لا يشرئب النص إلى تقديم " أى جديد "، بالتالى رهان القراءة أن تظل لا- أ فى أ وتمثل إمكانية (أ) ذاتها فهى تقف وسط أصل (أ) فتكون الصيغة هى: لا- أ= (إمكانية أ× لا- أ أثناء التكوين) وكلما طرحت قراءة تفكيكية كانت لا- أ هى إمكانية أ = لا- أ، لأنها هنا تطرح أيضا السؤال التاريخى- اللغوى الذى يتموضع فيه سؤال للأصل، المفهوم، البنية حسب كل خطاب.

(ب) إن الحضور بطرائق تكوينه ووجوده وتكراره إنما هو محتوى إعادة القراءة، تحت صيغة أ هو لا- أ انطلاقا من مسميات مختلفة وتوزيعات مغايرة، ولا- مفاهيم (تكملة-أثر-إ خـ ت ل اف) دريدية توجد وتنتشر بنفس الصيغة السابقة.

(ج) معنى ما سبق أن الطريق إلى ١ أ هو لا- أ) ينشق عن نفسه وفق بنية مكتشفة في النصوص المقروءة، بالطبع " فالكاتب يكتب بلغة وبمنطق إنما نسقها وقوانينهما وحياتهما الخاصة أشياء لا يستطيع خطابه بالتحديد أن يهيمن عليها بشكل مطلق. بل هو يستخدمها فقط بالسماح لنفسه، تبعا لطريقة بعينها وحتى نقطة محددة، أن يكون محكوما بالنسق. ويجب على القراءة أن تهدف دائما إلى علاقة معينة، غير مدركة من قبل الكاتب، بين ما يسيطر عليه وما لا يتحكم فيه من نماذج اللغة التى يستخدمها. وليست هذه العلاقة توزيعا كميا معيناREPORTITION QUANTITATIVE للظلال والأضواء، لمواطن الضعف أو لعوامل القوة، لكنها بنية دالة لا بد أن تنتجها قراءة نقدية "[٢] وقد حرصت على التنويه إلى إنتاج تلك القراءة بأنحاء عديدة تخطط اجمالا لمعانى التفكيك فى كل فصل من الفصول السابقة، وتلك المعانى عبارة عن تنويع متغاير المعالم والسياقات للصيغة ١أهو لا- أ) وإن لم ينص عليها دريدا مباشرة بكامل التفاصيل، لأنها غير متناهية، لذلك فالتعريفات التالية لاتخرج عن كونها تعريفات "إجرائية" حاولت أن أجعل دريدا

يؤيدها سواء بممارستها فيما سلف أو عن طريق تفسير معين لنصوصه ومن ثم ليست تعريفات بقدر ما هى مقاربات لما ندعوه بالتفكيك، هى نتائج وليست مقدمات، إنها آثار نصية لا مفترضات جامعة.

التفكيك ~~هو~~ إعادة كتابة المعجم (جراماتولوجيا المعجم):

ففى هذا الفصل (ميتافيزيقا الحرف) هناك قراءة حسب تفريد وتقطيع الحروف وأحداث تفضيه فيما بين مقاطع الكلمات، وباعتباره فصلا موسسا نتجت بنية الحرف اعتمادا على أحد معانيـة فـى المعجم بوصفة " رسالة " حملت معها تكوينات الفكر الغربى وأظهرت علاقة الكاتب (هيلمسلف) بالنص وبتاريخ الميتافيزيقا، إذن صيغة: (كذا هو لا- كذا) هي ممارسة رسم الحروف واختراق وحدة الكلمة، وعلى الرغم من أن الحرف "علامـة" خاملة، إلا أن التفكيك ككتابة- هنا يعاين ما بين الحروف وينثرها في فضاء الخطاب الميتافيزيقي ، كي يأتى بما هو لصيق بالاتيمولوجيا الحاملة لتاريخ معين، ويعد المعجم بالنسبة لقراءة من هذا النوع حقلا لتفكيكات موجهة داخل التراث، التقاليد اللغوية، أبنية الخطاب، والتعامل معها بغاية الحذر لاكتشاف الأشياء المطورة والاشتقاقات المعجمية وعلة ايرادها بناء على السياق الخطابي- التاريخي حتى وأن كان المنوط به هذه الاكتشاف وحدة سلبية كالحرف، فهذا الحرف سيظهر خاصية مهمة للحضور، إذ يتقدم عبر التعبير عن المعنى أثناء الممارسة الخطابية، بيد أنه يخفى ويحجب مساحة واسعة من المنظورات وهو بهذا الذى سيأتى بالتناقضات وسيفتح المنافذ لاختراق ما يبطل الرسالة التي يحملها باستبيان ضماناتها العنيف والقهرى، وتذويب ما بين السطور (ما بين الحروف) وتعريته. ولإبراز أهمية الحروف بالنسبة للتفكيك، فهناك أقرب مثال على ذات الاهمية بالنسبة لقراءة هيدجر لكلمة اليثيا **aletheia** وإذا كانت الأليثيا فى الفلسفة الهيدجرية تعنى التكشف والاإتحجب بما هى حقيقة، فانما لا تأتى هكذا بسهولة بل يضعها معجميا كى يصل إلى معنى مفهومى هو يونانى بالقصد.

وتكتب كالتالى: **(A)letheia**، ويمثل الحرف (A) علامة النفى لفعل التحجب، وبذلك تكون الحقيقة هى نفى الاخفاء والتحجب فى طريق التجلى وتفتق الغموض،

والوجود بالتالى هو طريقة الحضور، هو المسيرة المتواصلة لسلب الاخفاء حسب الحرف (A)... نلك وجد اصداءه القرانية فى فلسفة دريدا: إذ أن الحضور بما هو مثقل بمدلولات تظهر عبر اللا- حضور ومعجميا يندفع الحرف، كحرف خامل، فإذا هو الحرف النشط المعبر عن هذا الحضور، وتلك مفارقة ميتافيزيقية فى اللغة التى هى متورطة فى التراث المفهومى والفلسفى، وبنفس منطق letheia (A)

فى حقبة تاريخية أو فى خطاب معين، وذلك يعنى إمكانية إعادة صياغة الاصطلاحات المعجمية وفق عمليات استراتيجية لكشف المعجم الخفى- اللاخفى (عبر الحروف) وتحميلها رسائل قرانية جديدة كما هو الحال لدى كلمة التفكيك ذاته DE-Construction التى تحمل فكرة " البناء ونقضه " والتفكيك بالتالى هو إعادة كتابة المعجم وإعادة احياء المقاطع المختفية فيه أثناء قراءة النص وارتباطا باستخدامه لها. وإعادة استخدام المفارقات المعجمية بصيغة ١أ هو لا-أ) لنسج تفسير، أسسه موجودة فى النصوص ولتدمير امتيازاتها واللعب عليها، على الجانب الأول.

وعلى الجانب الثاني، إذا كان الحرف "A " فى ALETHEIA رجع بهيدجر إلى دلالته المعجمية فى الفلسفة اليونانية، منشطا بذلك الأصل المفهومى للكلمة، فإن دريدا بوضع حرف (A) فى كلمة DIFFERANCE يبطل الأصل المفهومى للاختلاف بكافة معانية الملحقة بذات المعجم (وهذا هو لب تفسيرى لتلك الكلمة لاحقا)، لكن ما أريد التأكيد عليه أن دريدا بهذا بعثا الاختلاف فى الأصل المعجمي ولا يمكن لحرف (A)، فى DIFFERANCE أن يخضع لفهرسته الميتافيزيقية فضلا عن أنه يمثل اللا- أصل فى الأصل، بحيث يتم تشتيت الأخير وتدمير حضوره والممانعة على أن يجيء إلا مفلوقا ومنقسما بحرف برانى يضاعف الاختلاف أكثر من مرة، وينفى أى أصل له أبعد مما يحضره.

على الجانب الثالث: مع دخول كلمات جديدة وهى المفاهيم المزدوجة (كالتكملة-KHORA HYMEN) يزيح دريدا شيئا فشيئا فكرة "معجم الحضور" وقد أخضعت مفرداته إلى إعادة توظيفات نصية فى الخطاب الميتافيزيقى على ضوء هذا الازدواج.

علي الجانب الرابع: إن نزع المدلولات المهيمنة من المعجحم (الذى هو التراث المفاهيمى فى تلك اللحظة) يحول الكلمات إلى حروف ومقاطع واصطلاحات قابلة للتركيبات الغريبة، وللتخليط بين المقاطع، ولاخراج كلمات مهجنة دون نموذج أو اختزال معجمى، بل مع ذلك الانتزاع ترتد الحروف إلى كونها وحدات بسيطة، سالبة وطافية على سطح اللغة وتبقى مجرد آثار ونقوش بلا مضمون ولا مرجع ثابت.

على الجانب الخامس: نتيجة ما سلف (ينشد) التفكيك تقديم معجم (بديل)، فإذا كان معجم الحضور بين وفى كتاب كحجم VOLUME وهذه الكلمة تعنى الإشارة الفيزيائية والأخرى الكتابية، فإن المعجم البديل ينطرح مع النص كقراءة لتذويب الرواسب والعوائق الميتافيزيقية حول الكلمات، هو معجم نصى إذ يمارس دلالاته أثناء التجربة النصية التفكيكية، فى مقابل وعبر المعجم المفهرس بناء على ثوابت حضور.

والمثال الأبرز كلمة " الفارماكون " كما أوضحت فى فقرة (صوت الاب الرمزى) حيث تتسع دلالاتها تفكيكيا بدلاله فضاء اللغة عموما، ليعيد دريدا عن طريقها إعادة كتابة معجم اليونانية بعد أن يقرأه فى النص الافلاطونى بطريقة معينة، هى إعادة كتابة بحركة الفيض عما يتوطن تلك الكلمة من ميتافيزيقا- أنماط ثقافية، حضارية، اجتماعية ولعله قر في وعينا بعد قراءة متأنية لهذه الفقرة (صوت الأب الرمزى) طفو وامكانية أصل كلمة الفارماكون فى معجم النص الدريدى هذه المرة، اى زحزحة المعجم الأصلى وجعله اثرا لمعجمية الفارماكون.

التفكيك ~~هو~~ ممارسة أركيولوجية ، وجينالوجية في إطار قراة

إذا كانت الحروف هكذا تنحسر عن معجم ميتافيزيقى له بناءاته ومواده، فإن دريدا فضلا عن إعادة كتابته ببناءات اختلافية وبمواد مزدوجة قد انتظم قراءة لتاريخيته، هى التاريخية المؤلفة من ترسبات اللغة (فصل: بلاغة الكلمة فى معجم الحضور)، الأهم دلالة أن تلك القراءة تتخطط نتيجة ممارسات ارتدادية تكتسب طابعا أركيولوجيا وجينالوجيا، اسلوب التفكيك هو هذا الطابع ذاته، هو هذه الممارسات، ففى نص "قوة القانون" يميز دريدا بين أسلوبين للتفكيك.. " يتبنى الأول الاغراء الإشاري واللا تاريخى ظاهريا للمفارقات المنطقية الصورية

Formal paradoxes-logic أما الآخر وهو الأكثر تاريخية أو الأكثر تذكيرا بالاحداث الماضية Anamnesic [٣] فيبدو أنه يتواصل من خلال قراءات النصوص، التأويلات والجينالوجيات شديدة التدقيق فى التوافة والتفاصيلMeticulous"[٣]. ينبهنا الشطب الموجود فى التعريف إلى نفى " العودة " إلى ميتافيزيقا الحضور ولعل هذا ينفى أيضا كون تلك الممارسات التفكيكية اركيولوجيه أو جينالوجية بالمعنى المتعارف عليه لدى ميشل فوكو أو نيتشه، يؤكد دريدا على هذا النفى الأخير بصدد التفكير فى البنية، فالانطلاق من أية حركة اركيولوجية تجاهها، لهى مثل حركة الاخرويات (اسكاتولوجيا) إنما تعد متورطه فى اختزل بنائية البنية وتقع فى الحضور الكامل بمنأى عن اللعب والاختلاف . [٤]هى ممارسات بدون أصل أو غاية أو البحث عنهما للوصول إلى ما يبنى تاريخا أو حقبة بعينها، أما اخضاع الأصل للقراءة الاستراتيجية، فهذا شئ خارج المركز أو إحيائه، إنه لإظهار المفارقات بصيغة (١أ هو لا-أ)، ولفتح آفاق الانقطاعات والثغرات التى ترسم توزيعات اختلافيه لهذا الأصل فى سياق خطابى.

ها هو دريدا لمناقشة موقف التفكيك من النقد يوضح هذا الجانب مع جوانب أخرى ستظهر تباعا.. "إذا كانت فكرة النقد قابلة للتفكيك، فذلك لا يعنى التقليل من أهمية عمل نقد النقد، سواء كان سلبه، انكاره، أو تجاوزه، لكن يعنى التفكير فى امكانيته من جانب آخر، من خلال جينالوجيا الحكم، الارادة، الوعى ،الفعالية، والبنية الثنائية، وهلم جرا"[٥] إن امكانية نقد النقد هى أصولة الموضوعة أمام احكامه، لكنه يحتكم إليها كأصول مستقرة فى تاريخيته، لا يسعى التفكيك إلى كشف هذا الأصل، إنما مساءلة الأمكانية بمثابة إثبات اختلافه عن نفسه، ولأ يتم ذلك إلأ بممارسة الأسلوبين التفكيكيين معا[٦] فكلما كانت هناك صيغة ١أهى لا- أ، تتقهقر امكانية الاصل لتسمى أصل الأصل وهكذا يتفتح الأصل عن نقيضه، عن ازدواجه، ثم تلتقط الممارسة الجينالوجيا هذا الخيط لتحول الفضاء إلى كتابة نصية خلال نقاط الأضطراب وعدم الحسم نتيجة معضلات منطقية عصية على الحل Aporias.[٧]

وحيثما تتموقع دلألات هذه المعضلة أو تلك وتنتشر وتشبع هذا التاريخ الجينالوجى تصدعا وانهيار يكون التفكيك بدون مدلولات إلا من انقسامات تلك التمفصلات وتحلل الاحكامات المطمورة، بدون تاريخ إلا من الألتواءات والانحناءات

المتقطعة، بدون اتساق أو تخطيط إلا من فعالية تقليب الترسبات المتنافرة والمتخالفة.

من هنا فإن "التفكيكات" التي يتحدث عنها دريدا " لا تحدث داخل ما سيسمى " تاريخا" بشكل ممكن إدراكه أومعرفته، تاريخ ممكن توجيهه orientable حسب العصور أو الثورات،التحولات،المهمةmutations ، الظواهر الطارئة، الانقطاعات، التغيرات، الابستيمات، النماذج الارشاديه، الموضوعاتية themata (تلك الاشياء المقررة وفقا للشفرات الكتابية التاريخية المتنوعة والمألوفة). فكل قراءة " تفكيكية " تفترض قراءة أخرى لهذه " المعالم " المتعددة "multiple markers لكن لا تعرف حول أى محور كبير تكون موجهه. (٨)

يشير علينا هذا الاقتباس بتحول تفكيكي لما يعنيه مفهوم " التاريخ " قيد القراءة، فهو ليس تاريخا موضوعيا تنفذ إليه الاركيولوجيا أو الجينالوجيا بفضل تفسير أو نماذج قابلة للمعرفة بناء على تحديدات جزئية تستشرف تلك التمزقات المتوزعة بإتفاق (ثورات، أبستيمات، عصور...)، ذلك يصب مردودة في تحفيز القراءة للإفلات من نقاط الاتفاق الموضوعية، أو ليس هو بالتاريخ الوصفي، أو المقنن في أبنية.. إذن ليست ممارسة اركيولوجية أو جينالوجية كما تمارسها فلسفات الحضور، ولا يصل اليها هذا التاريخ إلا عبر قراءة أخرى، بل قراءات أخرى تطبيقا لمبادى، اللعب، التناص، التكملة.... إن التفكيك " ينشأ " حيث تسبقه قراءات وتفسيرات، لذلك لا يورخ ولا يتأرخ مهما كان، لا يبني ولا ينبني، لا يؤصل ولا يتأصل.. " إن الخطابات التفكيكية تساءل بما فيه الكفاية، من بين أشياء أخرى، التوكيدات assurances الكلاسيكية للتاريخ، السرد الجينالوجي genealogical narraive، والتقسيمات أو التحقيبات periodizations من كل الأنواع، وإننا لا نستطيع بعد افتراض ببراءة لوحة (صورة) Tabeau أو تاريخ للتفكيك"(٩).

كيف لا يتأرخ التفكيك وهو يمارس الأركيولوجيا والجينالوجيا؟ إنه الممارسة ذاتها لا يتقدمها ولايستبقها ولا يتأخر عنها، ربما يضع دريدا القراءة في قلب تلك الممارسة أثناء قراءته لكوندياك في نصه "اركيولوجيا العابث"، فالسؤال الذى يضعه دريدا ثم يأخذنا إلى ذلك الوضع:... تحت أيه شروط يكون العبثFrivolity ممكنا؟ إنه لكي يكون كذلك لا بد أن يباطنه التفكيك عبر العلامة، عبر الحضور.

بالفعل يعتبر مقبولا بواسطة العلامات، فتلك الأخيرة توجد بالدلالة الطافية غير المؤرخة وبالتالى غير المترسبة. إن العبث يتأصل مع العلامة، إلى حد ما مع الدال، الذى إن لم يكن دلاليا فليس دالاً، أى هو دال فارغ، خال من المحتوى Void، سهل التفتت Friable ، تافه وعدم الجدوى Useless إن العلامة هي القابلية للاستعمال disposability [١٠].

وإذا كانت العلامة بدون إدراك حسى، وفى حالة غياب الشئ (أو الزمن) تؤكد هيمنة مثالية ، فإنها كعلامه هشه Fragile، وفارغة، ضعيفه، وتافه Futile، تسطيع أيضا ومباشرة أن تنفلت و تتحرر من الفكرة، من هذا الزمن، وليس فقط من الشئ ، من المعنى وليس فقط من المرجع، وعليه تبقى العلامة لا شئ، وفرة مفرطةOverabundance مستبدلة بدون قول أى شئ ، كبدل مفرط Excessive relief لخلل معين.[١١]

هكذا فالعبث بهذا المعنى القرانى يتوحد بالتفكيك كحدث فى العلامة المؤرخة، ومع الوصول إليه كممارسة يجر معه كل اركيولوجيا: " هذا العبث لا يحدث عرضا للعلامة: إنه صدعها الخلقى المتأصل فيهاcongenital breach باكورتها entame، أصلها، بدؤها،وصيتها، وضعها فى حالة حركة وفى نظام وإن كان انحرافا عن ذاته، على الاقل، فإن العبث، قابليه العلامة للاستعمال فى المتناول، لا يمكن أن يوجد أو يكون حاضرا لذاته. ونظرا لان بنيه الانحرافdeviations تحظر على العبث التموضع فى وجود بعينه، أو أن يمثل أصلا، فإن هذا العبث يتحدى كل اركيولوجيا، ونستطيع القول إنه يحكم عليها بالعبث.[١٢]

وبذلك يغدو التفكيك ممكنا (عبث هو اركيولوجيا) حيث تحرف الفلسفة عن ذاتها وتؤدى إلى توليدا لضربات blows التي ستضربها من الخارج، بل من الداخل والخارج معا.[١٣] وقد تأخذ هذه الممارسه شكلا آخر إذ تكون كاشفة عن رواسب اللغة المستخدمة فى نفس الوقت الذى تصفى فيه اثقالها الحضورية، وبخاصة راسب اللغة البلاغية المستخدمة التى يلجأ إليها لتحصيل تاريخ معين للخطاب، تاريخ مطلق برسمه الفيلسوف بكامل نسق i ، على الرغم من أن مظهره يتبدى فى جزء من الأجزاء، أو عبر وحده من الوحدات الفلسفية كما هو الحال لدى مفهوم الاستعارة (فقرة الاستعارة المزدوجة: بلاغة الكلمة فى معجم الحضور)، فالأستعارة

تبدو هكذا ترسبا تحويليا يصب في مدلول الخطاب، واركيولوجيا تظهر تلك الاستعارة كطباق متصاعدة ومتدرجة، وقد استخدم دريدا شكل الممارسة الأركيولوجية بتلك الطريقة في قراءته للبنيوية (فقرة دلالة استعارية، فصل العلامة والبنية) لا سيما بصدد الأستعارات الهندسية والمكانية، هنا ينتظم الجينالوجيا لإرجاع تلك الاستعارات إلى أصولها ثم سبر غور القوى التي أضافتها إلى الخطاب البنيوي، وهي القوى التي سيحرص دريدا بناء على اسلوب " المفارقة المنطقية- الصورية " على توجيهها ضد ذاتها. المهمة التي تقتضيها تلك الممارسة ذات الأسلوبين على التفكيك: " دراسة النص الفلسفي في بنيته الصورية، في تنظيمه البلاغي، في خصوصية وتنوع انماطه النصية، في نماذج عرضه وإنتاجه - فيما وراء ما يسمى سلفا الأنواع geners وأيضا في فضاء إخراجه"miss en scene في تركيبه النحوي الذي لن يكون فقط تمفصلا لمدلولاته،إحالاته إلى الوجود أو إلى الحقيقة، لكن أيضا معالجة دعاواهproceedings ومعالجة كل شئ مستثمرinvested فيه[٤١].

التفكيك خطاب تكراري بصيغة الاختلاف في الهوية (وبتتبع الأثر):

بمعنى أن التكرار يسلم زمام أمره إلى وضعية المفارقات المنطقية الصورية وإلى التنوع المتغاير لدلالات (أ هو لا- أ)، ثم لمعاني الآخر الموجود في الشئ نفسه (في الأنا، المثال، المؤسسة، الماهية.. معاني خطاب ليفيناس)، وأخيرا.. قد ينتهي التكرار إلى أسلوب انقلابي قوامه الحيلة، الدهاء، البراعة، كل ذلك كجزء لا يتجزأ من الاستراتيجية. إن وقائع هذا التكرار قد وجدت شروحات عديدة في الجزء الثاني (اللغة والخطاب: فضاء الأصل والتكرار، فصول: لاهوت المفاهيم، أساطير الصوت والأذن، العلامة والبنية).

والذي أثبتناه- في ضوء تحليل دريدا- أن هذا التكرار لا يأتي من الخارج أو هو محكوم بفعل قوه خفية، إنما الخطاب الفلسفي ذاته هو تكرار(ات) لأصول ذات هيمنة، توالي بعضها بعضا، وتجتر مقدمتها ونتائجها، ذلك عن طريق توسطات مفاهيميه عديدة (الثنائيات المشهورة في تاريخ الفلسفة، مفهوم الأبوة حالة سقراط وأفلاطون، مفهوم العلامة سوسير، هوسيرل، هيجل، روسو، مفهوم البنية شتراوس، جان روسيه). وبينما تترسم معالم التوسط مع تبني هذا المفهوم أو

ذاك، فلا يتم ذلك إلا في اللغة، هذه اللغة التي يعتبرها التفكيك- ضمنا- هي الشرط الوحيد للحضور والتكرار وأيضا الشرط نفسه لاختلاف والقراءة. وإذ يكرر الخطاب الفلسفي أصوله (تحت حيل بلاغية، صياغات، أساليب كتابية،....) ينشأ (يقع) التفكيك، يقع التمزق، الانحراف، الانحسار (دون أن يصيب هذا التكرار غاياته، أو مراميه الأخروية) وعلى نفس المنوال يكرره دريدا ويستكشفه ويعيد كتابته.

اذا يقول: اما إن تستدير الدائرة، ما إن يراكم الكتاب ذاته، ما أن يعاود الكتاب التكرار، حتي يكتسب تطابقه مع ذاته اختلافا غير مدرك، ذلك الذي يسمح لنا بالخروج على نحو فعال ، صارم، أي على نحو حذر، من حدود الانغلاق. بل بتكرار انغلاق الكتاب، بشطره إلى نصفين. إنه يتفلت منه بشكل ماكر فيما بين مقطعين خلال الكتاب نفسه، بل خلال نفس السطر، وحسب نفس الانعطافة التي تأخذها "يقظة الكتابة في الفاصل الواقع بين الحدود"... هذا الخروج عن المتطابق مع نفسه يبقى تافها جدا ولا يمثل أيه أهمية في ذاته، إنه يتأمل الكتاب لكن، يفوقه أهمية بما هو كذلك. إن العودة إلى الكتاب هي إذن تخلى عن الكتاب، إنها تتسرب بين إله وإله، بين كتاب وكتاب، عبر الفضاء الحيادى للتعاقب، وضمن إرجاء الفضاء الفاصل وتوتره. إن العودة عند هذه النقطة لا تعني تملك شئ ما ثانية أو استرداده ولا تعيد مواءمة الأصل. فهذا الأخير لم يعد هو ذاته.(١٥)

السؤال الذى يطرح نفسه: ماذا يعني التفكيك كتكرار؟ ينبغي هنا الانتباه إلى: أن اللغة ذاتها المصوغ بها التساؤل تفرق بين التفكيك والتكرار، لكنه (يـ) سكن هذا التكرار عينه، ففعل (يـ) سكن يشير تقطيعه إلى الماضي سكن، ويسكن بفحوى المضارع الذى يفيد الإستمرارية والتجدد. بمعنى أن دريدا مثلا في فصل أساطير الصوت والأذن قد أفسح المجال لتكرارات التمركز حول الصوت انطلاقا من التراث اللاهوتي- الميتافيزيقي مرورا حتى بعلم اللغة الحديث (امتياز الدال الصوتي في: العلامة والبنية) وانتهاء بتأسس السيميولوجيا (فقرة السيمولوجيا والسيكولوجيا: أيضا فصل العلامة والبنية)، لكن في ذروة هذه التكرار كانت الاختلافات (فقرات العين تسمع والأذن الثالثة- استراتيجية الإلتواء، أنا أفكر إذن أنت موجود- " ا لاخـ تـ لا ف " في الهوية، قتل الاب: الكتابة القاتلة للحياة الابوية كإمتياز للصوت الحي، كذلك فقرة حين ينكتب الكلام، فالكتابة تسبق الكلام وتمفصله، بل هو لون من ألوان

الكتابة في صلب امتيازه وحضوره وتكرار وتردد ارساله المباشر)، والتكرار بهذا المضمون يعني اظهار كيف يتكون الحضورا الغياب لمدلول النص في النص؟ ثم ضمن تلك الكيفيات ينفلت التساؤل... كيف ترتد إلى نفسها، وبأي منطق تختلف عن الحضور، وعن التأسيس والتموضع المشار إليها كيف تتأسس نصية النص حاملة للاختلاف؟ كيف تموضع علاقة النص باللغة؟ وهو الانفلات التساؤلي الذي جعل كرستوفر نوريس يقول " تفكيك نص هو مواصلة التعارض أو الصراع لمنطق المعنى والتضمين مع موضوع توضيح أن النص لا يعني بدقة ما يقوله أو لا يقول ما يعنيه[١٦] لا يقول ما يعنيه= الانحرافات التي لا تستطيع اللغة- نتيجة عيوبها الخلقية- إن تعبر بإمتلاء كامل الامتلاك سكن أي مدلول أو معنى، وهي الانحرافات التي يكشفها التفكيك ويدير صراعها مع جسد النص (امتداده، تأريخه، تراكمه، تصاعد، رواسبه ...): التكرار ضد التكرار.

بالمثل: لا يعني ما يقوله= اكراهات اللغة التي تتلقف قوله في حضور(اتها) وتمركز(اتها): ليس التكرار تكرارا داخليا فهناك علاقته المضطربة بالفضاء اللغوي، الامر المؤدي إلى انحرافه واختلافه أيضا.. ومن ثم فالتكرار بوصفه خطابا تفكيكيا هو أن النص لا يعني ما يقوله ويقول ما لا يعنيه، ولا يتم هذا إلا وفق تحليل شاق ومجهد وحسب نظام قرائي للتوافه والتفاصيل (الفقرتان البارزتان: اللغة نقمة في فصل اللغة أخطر النقم إذ وجدنا هيدجر يقول ما لا يعنيه، يقول إن اللغة نقمة بينما كان يعني كونها. نعمة، وأحسب أنني وضعت ما لا يقوله في فضاء النص الهيدجري حيث أخذته اللغة على غير ما قصد. أما الفقرة الأخرى، لغة بدون أفعال: هل يختفي العنف؟ ففي ذات الفصل، عندما أراد ليفيناس تصفية انطولوجيا الفعل في خطاب المقول الميتافيزيقي فإنه لجأ إلى لغة صامتة كان مصيرها الاحتواء في تجربة الآخر بدلالات لاهوتية معينة، لسرعان ما استبدلت عنف الأفعال بعنف الحضور.. التوجه والدعوة، والابتهال إلى الآخر في مغزاه المطلق، وكان إدعاء دريدا آنئذ أنه ينبغي كشف اللاعنف في العنف وليس خارجه لأن عكس ذلك يعني العودة إليه، وهو ما فعله ليفيناس حين "لم يعن ما قال وقال ما لم يعنه "..).

أما الفقرة الأبرز فهي " صوت الأب الرمزي " التي مارس خلالها دريدا دفع أفلاطون لارتكاب ما لا يقصده، وأن يقول ما لا يعنيه، لقد قتل سقراط (أباه) على

إثر كتابته فى " المحاورات "، ومع تكرار كلام أفلاطون عبر الكتابة فى نص " صيدلية افلاطون " فقد قتل هذا التكرار المؤلف، التكرار الذي أطاح بمركزية صاحبه، وأطاح بنفسه عبر توليد دلالات لا متناهية فى تاريخ الفلسفة الغربية، وعبر تبيان وفضح نواياه الخفيه مع اسماء الأب الرمزى فى متاهة النصوص الأفلاطونية. يقول هيلزميلرH.Miller " يجرى التفكيك كصيغة من صيغ التفسير بواسطة دخول حريص وحذر لكل متاهة نصية،أ، حيث يعرف الناقد طريقة المؤدى من شكل إلى شكل، ومن مفهوم إلى مفهوم، من فكرة اسطورية إلى فكرة اسطورية أخرى من خلال التكرار، الذي لا يعد بأى معنى من المعانى محاكاة ساخرةParody. لأنه يستخدم القوة المدمرة Subversive الحاضرة حتى فى الازدواج الأكثر صرامة وسخرية) Ironical. إن الناقد التفكيكى يبحث عن اكتشاف، بواسطة هذه العملية لاستعادة الاحداث وتتبع أثره Retracing ، العنصر الكامن فى النسق المدروس والذى يعتبر غير منطقى، الخيط الموجود فى النص موضوع النقاش والذى سيحلهUnravel كلية، أو الحجر المفقود الذى سيدمر البناء الكلى".(١٧)

تأسيسا على ذلك ينظر التفكيك إلى كافة الخطابات من تلك الزاوية، إذ أن ما ينتجه هو المفارقة المطلقة للهوية والاختلاف(١٨) وإذا حاولت أن أعم هذا التعريف، فإنه ينطبق على قضايا كثيرة، كما يتحدث دريدا- مثلا- فى كتابه رأس الآخر عن مسألة الهوية الاوروبية حين ينظر إلى أن الهوية ليست هوية ذاتية لشئ معين كأنها مرآه عاكسة لنواه ثابتة، إنها تتضمن اختلافا تكوينيا، معنى ذلك أن هوية ثقافية معينة لها طريقها نحو اختلافها عن ذاتها، ثقافة مختلفة عن ذاتها، بالضبط كما أن هوية الشخص هى مجموع اختلافاته عن ذاته، وما إن نأخذ فى الاعتبار هذا الاختلاف الداخلى والآخر، حتى نعطى اهتماما إلى الآخر وأن الدفاع عن الهوية الخاصة ليس مانعا لهوية أخرى بل هو مفتوح- وفى عمق بنائه- على الهويه الأخرى وهذا يحول دون الديكتاتوريةالقومية ، التمركز حول الأنا ، وهكذا فى حالة الثقافة، الشخص، الدولة و اللغة تعد الهوية مختلفة عن ذاتها، دوما هى هوية تفتح أو تغلق أو تحدث صدعا داخل ذاتها .(١٩)

إن التفكيك خطاب طفيلي فى حيله، واوضاعه واهتماماته وصياغاته:

ينص دريدا " إن " التفكيك يقظ دائما إلى المنطق غير القابل للتدمير

للطفيلية (التطفل) Indestructible logic of parasitism. وكخطاب يعد التفكيك دائما خطابا حول الطفيلى بل هو ذاته حيله طفيلية حول موضوع الطفيلي، هو خطاب "الطفيلى"، ومغروس داخل منطق الـ"فوق- طفيلى" – The Super parasite.(٢٠)

لعلنا لو نظرنا إلى الفصول السابقة، لوجدنا أن ما ينتمى إلى التفكيك يعتبر نوعا ما من التطفل، حتى على المساحة الكتابية التى يحتلها وفى تكوينه يصاغ على حواف كتاب الحضور أو معجم الميتافيزيقا، مصاحبا لما يقرأه وينفذ إليه، ففى واجهة المشاهد دائما تقع التمركزات الميتافيزيقية بينما يسرى التفكيك فى خفاء هنا أو هناك وبشكل غير منسق أو موحد، إلا أنه- وفى تلك اللحظة- يكشف ويستجلى كامل البناء ويعرف تفاصيله مناحيه، أكثر مما يعرف هو عن ذاته، وهذا أيضا من دلائل حياة الطفيل، فهو يعيش وينتقل حسب قوانين الجسم الموجود فيه ويتأقلم معها، لكن لا يستطيع هذا الجسم القضاء عليه إنه يستوطن دون انمحاء حتى يخترق جميع أعضاء الجسم بل بعدما يعن مركز الخلية يلغى الأوامر الحيوية الخاصة بها، ويعيد برمجتها حسب البينة التى يمكن أن يتكاثر ويتوالد فيها. كان هذا التطفل فى فصل ميتافيزيقا الحرف عبارة عن تفريد لحروف الكلمات، إحداث تفضيه فى وحدة الكلمات، فالكلمات هى حسب المعجم غير أن ذلك التفريد جعل أثقالها- مع التحريك والتنقل المتقافز- تدمر اتساق السطح الصلد للكلمات ومعها لغة تاريخية مغطاة بما هى كذلك، نفس الشئ مع تطفلات أخرى فى فصول مختلفة كفقرات: "حين ينكتب الكلام": "الحدث والقوة" فى فصل العلامة والبنية، و"العين تسمع الأذن الثالثة "و" أنا أفكر إذن، أنت موجود " كذلك " قتل الأب " فى فصل اساطير الصوت والأذن.. الخ وقد اضاعت تلك الفقرات الأبنية الموجودة فيها وجسد الخطابات المصوغة بها.

بيد أن ما استهدف تأكيده أن الطفيليات تنشأ وتستغلظ بما هو متاح فى الخطاب الفلسفى، فحسب حركة المفاهيم- الفيروسات (فصل لا هوت المفاهيم) تتكون الطفيلية، إلا أن انماط الحضور تخفيها، وتغطى عليها بألوان الإتساق (كما هو حال الجسم القوى الذى تتغلب بنيته على الميكروبات والطفيليات دون أن تقتلها تماما)، أى أن المفارقة أنه غير قابل للتذويب ويتعامل مع النسيج وفق طبيعته

المزدوجة ضد- مع الجسم. وفى حالة الاتساق تكون المفاهيم (ذات التاريخ المحتذى فى إطار الفلسفة كخطاب واحد) فيروسات ضد/ مع عمليات تأسيسه فلسفيا. هذا هو منطق " الطفيلية "، فالتطفل عرضى وجوهرى، كمثل الفارماكون الردئ الذى يتطفل على الفارماكون الجيد، وكالتكرار الردئ الذى يستطيع أن يتطفل على التكرار الجيد فى نفس الوقت، وبذلك فهو منطق الازدواج نفسه، إن الطفيل داخل وخارج الجسم، الخارج الذى يتغذى على الداخل، وإمكانية خارجانيته هو تغذيته فى الداخل، أما شرط وجوده بالداخل فأن يتخلق ويتواصل فى وضع الخارج .(٢١)

إذا كان هذا هو منطق الطفيليه غير القابل للتدمير، فإن دريدا يمارس التطفل بالفعل، فأن يفكك نصا معناه أن يتطفل وينسج خطابا طفيليا أقرب مثال كان التعامل مع أحد هوامش بنفينست فى وضعه الطفيلى وقد أعاد قراءته داخل الخطاب اللغوى لبنفينست تاركا بذالك فضاء لتكرار التمركز حول النزعة السيكولوجية ومبينا اختلافه فى عمق فروضه، والملاحظ أنه استخدم هذا الهامش عبر جسد خطاب بنفينست كطفيل يخترق ويتوغل ويحرص باستمرار على منطقة المزدوج، وكم من دلالة فى موضعها (فقرة: الوعاء والمحتوى- استعارة الهوامش: فصل بلاغة الكلمة فى معجم الحضور) كانت مبينة لأن يبقى هذا الطفيل خارجا معناه أن يتوصل إلى تناسل الثنايات فى ذات،الخطاب ومع التوصل إلى ذلك الداخل كانت العلاقة المتأرجحة باللغة حيث لم يستطع الخطاب القبض على يقينه ومبرراته الذاتية. فى قضية مقولات اللغة ومقولات الفكر.

التفكيك قراءة للقوى الكامنة فى النص:

لكلمة قراءة هنا أكثر من معنى وأكثر من تحول بالتضامن مع كلمة " كامنة " وتمشيا مع، خصوصية كل نص، قد تكون عبارة عن رسم خريطة للمواضع المحتمل أن تتفاعل فيها خلف العبارات والمفاهيم، ولربما تعنى المعرفة بالقيود والمحددات التى تحكم قبضتها على دلاله القوة المجهولة، وذلك تم التنويه به فى مفهوم الأستعارة، سواء كان فى فقرة " الأستعارة المزدوجة": بلاغة الكلمة فى معجم الحضور، أو فى "دلالة استعارية": العلامة والبنية، نفس الأمر فى مفهوم الشكل، وعن طريق احياء الأزدواج لبعض الكلمات التى هى بدائل وتقلبات دلالية يمكن توصيل شبكة من الازدواجيات لتفجير القيود الحصينة فى النص حيث ينشط

اللعب الحر بالدلالات، وحيث تعرف القوة بغيرها و تنطلق بغيرها ومـن خـلال فقـرة: " المفهوم طاقـة لا تفنـى ولا تستحدث " يمكن تبطين القـوة فـى حالـة استطراقها وتمددها كى تظل محافظة على صيغة ا[أ] هو لا- أ)على الدوام، أقول تبطينها داخل ما هو موجود بالفعل ليس ذلك بإثبات أن هناك قـوة فـى كل الأحـوال بل بـالتدليل علـى عدم وجود تلك القوة، وجود اللا- قوة بهذه المفارقـة أيضـا (وهـذا نـوع من التحـول لمفـهوم القـوة تفكيكيـا) يمكـن تسـميتها بـالتوتر الحـادث داخـل النـص أو قـوة القراءة.(٢٢)

هى قوة وليست قوة، أليست القوة الذرية- مثلا- ناتجـة عن انشـطار الـذرة؟، وإنها لكذلك أثناء قراءة تفكيكية بعينها، فالقوة نتيجـة الأنـهيار والقابليـة للتغير، أى نتيجة:"أن التفكيك يبطل، إلى حد ما، القـاعدة التـى يقـف عليـها البنـاء بتوضيـح أن النص قد أبطل سلفا هـذه القـاعدة علـى نحو معروف أو غير معروف. فـالتفكيك لا يفكك بنية النص، بل هو اثبات مـؤداه: أنـه قد فكك نفسـه بنفسـه من ذى قبل. وأن قاعدته الصلدة ظاهريا ليست دعامة قوية بل هى مظهر واه. إن اللحظة العجيبـة فـي نقد دريدا، الموضع الفارغ الـذى يتـم انتظـام كل عملـه حولـه، هـى صياغـة وإعـادة صياغة هذا اللا- وجودNon-Existence للقاعدة التى يبدو أن البنية النصيـة الكليـة في تلك الأثناء تنهض بدونها(٢٣) وإذا كان ثمة تحول هنا فهو تولـد القـوة مـن الـلا- قوة، هذا الموضع الفارغ حسب رأى هيلز ميلر، وبه يمكن القول " أن هناك دائمـا- برأى دريدا هذه المرة، تفكيكيا فعالا في التاريخ، ضمـن الثقافـة، خـلال الأدب، وعبر الفلسفة، إختصارا في الذاكرة الغربيـة، فـي قاريتـها... وإنـه ليمكننـا رؤيتـه فـي كـل خطاب، كل عمل، كل نسق، كل لحظة.(٢٤)

وفى سياق بنيـوى بعينـه لـه تعارضاتـه وثنائياتـه، يصـح أن يلخـص هنـا مـا يعنيـه دريـدا بقـراءة القـوة:" ليس هدفنـا إجـراء مقابلـة، مـن خـلال حركـة بسـيطة لرقـاص متـأرجحBalancier سـواء بـالتوازن أو بالاسـقاط أولRenversement ، بين المدة الزمنية وبين الفضـاء، الكيفيـة والكميـة، القـوة والشـكل، عمـق المعنـى أو القيمـة وسطح الصور. فالامر على النقيض تماما، ضد التبادل البسيط، ضـد الأختيـار البسيط لأحد الطرفيـن أو لإحـدى السلسلتين، فنحـن نصر علـى أنـه مـن الضـرورى البحث عن مفهومات جديدة ونماذج جديدة، عن اقتصاد يفلت من هذا النظام الخـاص

بالتعارضات الميتافيزيقية، ولن يكون هذا الاقتصاد علم طاقة للقـوة المحض وغير المتشكلة. Energetique de la force pure et فالاختلافات موضوع النظر ستكون بـالتزامن اختلافات الموضع واختلافات القوة..... إن خطابنا ينتمي بما لا يمكن اختزاله إلى نظام التعارضات الميتافيزيقية. وبالأمكان الاعلان عن الانقطاع عن بنية الانتماء هذه فقط من خلال تنظيم معين، وعبر ترتيب استراتيجي محدد الذى يستخدم داخل مجال التعارض الميتافيزيقى قوى المجال من أجل تحويل مسار حيلة الاستراتيجية الخاصةProperes Stratagimes ضده، بحيث يولد قوة خلخلة وتفكيك تلك التى تنشر ذاتها عبر النسق بكامله ثم نتهمك فى تصديعه فى كل اتجاه وتحديده من جميع انحائه.(٢٥)

التفكيك سؤال حول النسق، التأسيس وقراءة للحواف:

بعبارة فى دريدا: " ليس التفكيك ببساطة عملية فك بنية معماريةArchitectural إنه أيضا سؤال عن التأسيس، سؤال حول العلاقة بين التأسيس وما هو مؤسس: هو سؤال حول انغلاق البنية، عن المعمار الكلى للفلسفة، لا فيما يتعلق فقط بهذا البناء أو ذاك، لكنه سؤال جار حول الفكرة المعمارية للنسق وإذا كنت قد قلت معماريا: فإننى لأشير هنا إلى تعريف كانط الذى لا يستنفذ كل معانى " المعمارى" على الرغم من أنه تعريفها يهمنى على وجه الخصوص. فالمعمار هو فن النسقThe Architectonic is he Art of The (٢٦)System.

ويكتسب السؤال التفكيكى عن، المعمار شرعيته فى مضمار الفلسفة، لأن التأسيس لحظة تفكيكية تجرى مع ما يجرى فى اللغة والمعرفة من ثقافة، زمن، حضارة، وما يترامى فى تلك الفضاءات من تواصل، تاريخ، انقطاع، قيم انسانية،... وبذلك التوصيف- هذه اللحظة الحدود ويمكن استدعاؤها فى أى نطاق من النطاقان، وبالإمكان بلورة قراءة معينة حولها، وبالمثل تتجدد شرعية سؤال كهذا- فيما يقول دريدا- لأن "كل الفلسفه عموما، كل الفلسفة الغربية، إذا كان المرء بإمكانه التحدث بتلك الطريقة الكلية عن ميتافيزيقا غريبة، منقوشة فى بناء معمارى، الذى ليس بالضبط معلما أثريا Monument فى حجر، لكنه البناء المعمارى الذى يجمع فى جسده كل التفسيرات السياسية، والدينية، والثقافية للمجتمع.(٢٧)

والسؤال: كيف يخلخل دريدا تلك اللحظه التأسيسية-التفكيكيه؟ هل يقرأ هذا المعمار بمنطق التدمير وتنكيس البناء؟ أعتقد أنني في فصل لاهوت المفاهيم وبخاصة فقرة: المفهوم، الوعي، الكل. قد أوضحت ماهية المفهوم وتكوين النسق، وكيفية اتساع تأسيسه. لكنني هنا أركز على تلك اللحظة التأسيسية، وما إذا كان التفكيك يناقضها أم له تأسيس خاص، وبالتالي معمار ما أيضا تستمر صيغة (١ هو لا- أ) بما يعني مفارقة في اللحظة التاسيسية (لمؤسسة أو لمعمار ما معين) خلاصتها أنه في نفس الوقت الذي تبتدئ فيه شيئا جديدا، فإنها تواصل الانخراط أيضا في شئ ما، وهذا حقيقي بالنسبة إلى ذاكرة الماضي، إلى التراث، إلى شئ ما نستقبله من الماضي، من الأسلاف، من الثقافة عموما. و إذا كانت مؤسسة ما تعد بما هي كذلك مؤسسة، فلا بد إلى مدى معين أن تنقطع عن الماضي، تحفظ دائرة الماضي، على الرغم من ضمان شئ ما جديد بشكل مطلق .[٢٨] هكذا تكون أبعاد المفارقة أن اللحظة التأسيسية عنيفة بطريقة معينة، نظرا لعدم إمتلاكها أى ضمان، هذا وعلى الرغم من أنها تتبع مقدمات الماضي، إلا أنها تبدأ شيئا جديدا، لكن هذا الجديد، وتلك الجدة عبارة عن مخاطرة، شئ ما لا بد أن يكون في وضع المخاطرة، وهو عنيف لأنه مضمون بلا أية قواعد سابقة، ومع ضرورة تتبع قاعدة ما، ينبغي في نفس الغضون إبداع قاعدة جديدة، معيار جديد، مقياس جديد، وقانون جديد. وهذا ا يفسر لماذا كل لحظه تأسيسية لحظة خطيرة، فا؟ يمكن للانسان امتلاك الضمان المطلق ولا المعيار المطلق ومع ذلك هو ملزم بإبداع القواعد أيضا.

إنه لاتوجد أية مسئولية، أى قرار بدون هذا التفكك، فليس مزيجا، لكنه التوتر بين الذاكرة،الاخلاص Fidelity والابقاء على شئ ما معطى لنا، وفي نفس الوقت التغاير في الخواص والمعالم Heterogeneit، شئ ما جديد مطلقا، انطلاقه معينه. وشرط هذا النجاح الأدائي الذى ليس مضموننا هنا هو اتحاد هذه الأشياء بالجديد.[٢٩]

من قبل تلك اللحظة التأسيسية المتوترة، يصوغ التفكيك خطابه التساؤلي عن (النسق- البناء المعماري- المؤسسة)، معنى هذا أنه لا يسقط تلك الانظمة، بل ينفتح على امكانيات التنظيم أو التركيب، إمكانيات الوجود معا.. التي ليست نسقيه بالضرورة بالمعنى الدقيق الذي تعطيه الفلسفة لما هو نسقي، إن التفكيك بهذا المنحنى تفكير معين حول النسق، حول انغلاق وانفتاح النسق.[٣٠]

التساؤل: الذي يقوده حينئذ: ألا توجد طرائق أخرى لإعادة التنظيم غير تلك الموجودة بالفعل؟ وبطرح إمكانية وجود طرائق (استراتيجية) لا متناهية لقراءة آي نسق وإعادة تأسيسه، بتعامل در يدا مع ممارساته التفكيكية بوصفها خطابات لها أنظمتها الخاصة وتوزيعاتها، دون أن تكون فوضوية أو. تشكيكية كما يقال. ولتأكيد تلك النقطة يدعم رأيه السالف بالتحدث عن التفكيك في الفن المعماري، قاصدا التشديد على أهمية ما يفعله هؤلاء المعماريون من مشروعات تسمى مشروعات تفكيكية ليؤسس مردوده في المجال الفلسفي. يعبر در يدا عن ذلك: "إن ما يمارسونه نحت اسم فن المعمار التفكيكي Deconstuctive Architecture هو الإثبات الأكثر حرفية والأكثر كثافة وقوة للتفكيك. ليس التفكيك، ولا يجب أن يكون فقط تحليلا للخطابات، للقضايا أو المفاهيم الفلسفية، تحليلا للسيمانطيقا: بل يجب عليه أن يساءل ويتشكك في المؤسسات، الأبنية الاجتماعية، التقاليد الأكثر جمودا. من هذا الجانب، نظرا لأنه ما من قرار معمارى Architectural Decision ممكن دون أن يتورط في سياسة معينة، ودون أن يضع في حالة لعب ما هو اقتصادى وتقنى وثقافى واستثمارات أخرى.. فعاله، فإسمحوا لنا بالقول إن التفكيك راد يكاليا لا بد له أن يمر من خلال فن معمارى، وبواسطة الاجراءات الصعبة جدا التى ينبغى أن يخضع لها المعماري مع القوى السياسية، القوى الثقافية، مع تعلم الفن المعماري نفسه"[٣١] وإذا رفعت ما يجذب نظر القارىء نحو دلالات بسيطة (وأقول ساذجة) للمعمار واعطيته منظورا أكثر تركيبا ما بين الاحلال والتبديل للنظام المعماري وللتأسيس الفلسفي النسقى، فإن ما فعله دريدا من تفكيكات نصية في تاريخ الميتافيزيقا إنما يحتفظ بزحم التجربة الفلسفية البنائية. إما إن حاول البعض القبض عليها في لغة وإطار محددين، وتكوين راسخ فهذا شئ أخر يستحيل أن يتحقق، لأنه خارج نطاق أبجديات التفكيك. وتمشيا مع هذا المنظور المركب (دون حدود معمارية أو فلسفية) واستنادا إلى التجربة في حد ذاتها، يمكن أن يكون التفكيك تفكيكا معماريا، الذى لا يعنى بحال من الاحوال تدمير demolition القيم المعمارية (وأضيف قيم الخطاب الفلسفي) وذلك ببينات ثلاثة: البنية الأولى، ينبغى على الانسان اعتبار ان هذا الفن المعماري (الخطاب التجريبي) المسمى بالتفكيك يبدأ بدقة بوضع كل شئ يتم إخضاع الفن المعماري (الخطاب الفلسفي حسب

اضافتى) لـه موضـع التسـاؤل، أى يسـاءل قيـم المسـكن Habitition، المنفعـة، الاغراض التقنيـة، والتوظيفـات الدينيـة، والتقديس Sacralization (أيضـا جميـع أنماط الحضور) كـل هـذه القيـم التـى ليست فـى ذاتـها معماريـة.، البينـة الثانيـة، أن اقتلاع الفن المعمارى من هذه الاغراض أو الغايات الجوهرية يمكن للانسـان القـول إنـه ليس فقط لم يدمروا الفن المعمارى، بـل اعـادوا بنـاء هـذا الفـن المعمـارى ذاتـه، بمعنى البنـاء بفعاليـة وعن طريـق التموقـع ضمـن علاقـات مـع الفضـاءات الأخـرى للنقـوش و الكتابـة، كالكتابـة التصويريـة السـينمائية السـردية، وأخـيرا بالعمليـات التجريبية فى سياق الارتباطات الصورية.

البنية الثالثة، أن كل ذلك شئ مختلف عن تجديد (ترميم) الخلـوص المعمـاري حتى على الرغم من كونه أيضا تفكيرا في إطار الفن المعماري بما هو كذلك، آي أنـه معمار ليس ببساطة في خدمة غايـة جوهريـة، مـن ثـم تعد تلـك التجربـة المعماريـة (أضيف التجربة النصية)، محض جـراءة وفعاليـة "تفكيكيـة" أكثر إثـارة للإعجـاب على حد قول دريدا.(٣٢) لكن، تجميدا للحظة التأسيسية التـى تكشـف عمـق التجربـة، فإن أى " حد " يمثل حافة لنسق مكتف بذاته ، وعلى أن تلك الحافة تجد تصديقـات كأنها محتوية على تلك اللحظة، بل علـى التجربـة بكليتـها، فإنـها ليست نقطـة يقيـن فارقة، إذ يبقى التفكيك عليـها فـي محيـط التوتـر الواقـع أثنـاء تحولـها، لأن التجربـة تجاوزهـا وبذلـك تكتسـب أهميـة تساؤليه لا تعترف بـالحواف القاطعـة. هنـا يجتـاز التفكيك الحدود مبقيا عليها للقراءة ومبديـا عدم الثبـات فـي تلـك النقطـة أو غيرهـا، مدعوما في هذا دائما بتجربة (الـ) لغة بوصفـها شـعرية أو أدبيـة كمـا أنـها فلسـفية. (٣٣) إن الابقاء على الحافة للقراءة وهو التنقل وإعادة التوزيع لمركـز التأسـيس لمـا يمثل أصلا في النسق، وبالتالى ينبثق منطق آخر هو ضـرورى (غير منطـق النسـق نفسه) لتفسير ما لابد أن يحدث في الحقيقة بين نسق وأخـر، وبيـن نـص وأخـر،(٣٤) بين حافة وأخرى، بل بيـن نصـوص مجتمعـة وأخـرى متبعثرة ونتيجـة لذلـك تحـدث الاختلافات آلتي لا يمكـن أن تكـون متجانسـة ولا موضوعـا لاتفـاق. هـى الأختلافـات التى تسمح بتوليد القراءات التفكيكية في ضوء ما يحدث وإزاحتها لبعضـها البعض. والسؤال: هل تستطيع التعبير باللغة عما يحدث؟ ولماذا يعبر عنـه در يـدا بالسـلب (لا هذا ولا ذاك) وأى معنى لخطاب لأ ولا؟

[1] Staten, Henery, Wittgenstein and Derrida, Uni-of Nebraska press, Lincoln and London, 1984, p.17

[2] Derrida Gram, 227/58.

[3] Derrida, "Force of law: The "Mystical foundation of Authority Trans-by Marty Quaintance, Cardozo law Review II, 5-6 (July/Aug-1990):959., Qoted in, Robrt Bernasconi, What goes around comes around: Derrida and Levinas on the Economy of the Gift and the Gift of Genealogy, in the logic of the gift, Toward an Ethic of Generosity Edited by Alan D.Schrift, Routledge New York London 1997, p.256

[4] Derrida, SSD, 410/279

[5] Derrida, MWT., 357.

[6] Bernasconi, What goes around comes around: Derrida and Levinas on the Economy of the Gift of Genealogy, p. 256

[7] Derrida, MWT., 357

[8] Ibid., 358.

[9] Derrida, MPM., 15

[10] Derrida, AF., 118

[11] Ibid., 118

[12] Ibid., 118-119

[13] Ibid., 132

[14] Derrida, QV., 348-49/293

[15] Derrida, ELL., 430-431/295

[16] Norris, Christtopher, Deconstruction, Post-Modernism and the Visalarts . What is deconstruction? ,. Norris and Andrew Benjamin, Academy Editions/St. Martin's Prss, London 1988., p.7

[17] Miller. J.Hillis. theory Now and then, Harveser Wheat sheaf. Hemel Hempstead. 1991. P 126

[18] Harland, R., Beyond Superstructuralism p,213

[19] Derrida, DN, 13 .. 14

[20] Derrida, RD,234.

[21] ibid., 234

[22] Derrida,DN,11.

[23] miller,j.h.,theory now and then,p.126

[24] Derrida.MPM,124

[25] Derrida,FOS,34 /20.

[26] Derrida,TON.,212

[27] ibid., 214

[28] Derrida,DN,6

[29] Ibid.,6.

[30] Derrida,TON.,212

[31] Ibid., 213—214

[32] Ibid., 214

[33] Derrida.PFT,372

[34] Derrida.BB,11-12

حول أخلاقيات التفكيك

كريستوفر نوريس – ترجمة : حسام نايل(*)

فى مقال السير الذاتية otobiographies (١٩٨٤)، يتساءل دريدا عن ما يراهن عليه المؤلف عندما يضع اسمه على قطعة من الكتابة. وقد كان هذا السؤال، عن الأسماء وعن التوقيعات المزودة بسلطة وعن حق النشر أو التاليف الفكرى، محور المراسلات التى دارت بين دريدا وجون سيرل بخصوص موضوع فلسفة فعل- الكلام speech-act. وكما سنرى، ستنشأ أفكار هزلية، ولكنها وثيقة الصلة بالموضوع. فيما يخص طريقة هذه الكتابة؛ فما أن تدخل في الملك العام حتى تتعرض، دائما، لإساءات الفهم الممكنة، التى لا يفقدها الاحتكام المباشر إلى السياق أو مقاصد التأليف شرعيتها. ومؤكد أن دريدا سيقر- في هذه الحالة- أن نصوصه تعرضت لنوع من التفسير الجامح نمارسه عليها. ونادرا ما يكون دريدا في وضع يسمح له بانتقاد سيرل بقسوة- كما يفعل في مواضع كثيرة من هذا المقال- بسبب تجاهله لطبيعة نصه (نص دريدا) وتفسيره، خطأ وكيفما اتفق، وفقا لمثاليات مستقرة عن اللغة والمعنى والإبلاغ. إنه اعتراض بسيط يقوم به سيرل أو شكل من الـ Tu quoque يؤخذ بعين الاعتبار؛ مصرا على أن دريدا يتحمل نتائج الشكل المتطرف لنزعته الشكية المعرفية. وعلاوة على ذلك، فلن يكون هناك حكم- في صميم الأمانة أو الدقة الفكرية- بين الطرائق المختلفة التى تتبناها نصوص دريدا التطبيقية أو التفسيرية. ولا يزال ممكنا أن نناقش- كما أفعل هنا- أن التفكيك فهم خطأ من قبل هؤلاء الذين ينظرون إليه بوصفه ضربا من حرية تأويلية يساء استعمالها تماما، وبوصفه مسوغا لإطلاق عنان كل أنواع الألعاب التفسيرية.

إن مقال" السير الذاتية " يمثل محاولة واضحة جدا من دريدا لمعالجة المشاكل التى نشأت فى أعقاب ما يسمى ب "التفكيك الأمريكى". وبعبارة أخرى، يعد هذا المقال محاولة موجهة، على نحو خاص جدا، إلى سؤال كيف تترسخ المثاليات فى سياق تأسيسى، وكيف يمكن لمشروع ما أن يصبح كارت لعب، أو يستغل من أجل أغراض سياسية وثقافية مختلفة، لقد خصص دريدا هذا المقال

(*)باحث أكاديمى ومترجم مصرى

لإلقائه فى مؤتمر أعد بمناسبة الذكرى المئوية الثانيـة لإعـلان الاستقلال الأمريكـى- بجامعة فيرجينيا، شارلوتسيفل. وقد بدأ محاضرته بالتنازل عن أية أهلية لعنونة هذه الموضوعة theme التاريخية الخطيرة " إنه اعتذار، بمصطلحات" فعل- الكلام"، يمثل حيلـة اختارهـا دريـدا لتكـون مدخلـه إلـى هـذا الميـدان البلاغـى والإيديولوجـى المعقد. لكـن مـا جعلـه يواصل الكلام أن المناسبة وثيقـة الصلـة بسياسـات التفكيك ووثيقة الصلة بسؤال لماذا يمارس التفكيك هذا التـأثير علـى النقـد الأدبـى الأمريكـى. ويستطيع المرء أن يكتشف فى هـذا النقد، كنـوع مـن نـص- تحتـى متدفـق، انشـغالا بأسماء خاصة (علـى سبيل المثـال، اسـم "جـاك دريـدا") وانشـغالا بطريقـة التعلـق بجسد الكتابة وأثره القدري على القراء والمؤولين؛ وهـو أثـر لا يمكـن التنبـؤ بـه أو إبقاؤه داخل حدود سيطرة المؤلف.

ومع ذلك، يتساءل دريدا: ماذا يكون، على وجه الضبط، أو ماذا كان، الوضـع الشرعى لهذه الوثيقة بإيماءتها التـى تؤشـر- تقليديـا- علـى انبثـاق كينونـة سياسـية وقومية جديدة هى الولايات المتحدة الأمريكية؟ من كان هؤلاء النـاطقون الرسـميون "الوكلاء"، من هؤلاء المواطنون والنواب الذين وضعوا توقيعهم على هـذه الوثيقـة الخطيرة؟ وعلى نحو أكثر دقة: ما الـذى أمـد توقيعاتـهم بسـلطة مرجعيـة؛ حيـث مـن المفترض أن المصدر الدستورى الوحيد لهذه السـلطة كـان هـم أنفسـهم الذيـن كـانوا قيد التخلق بوصفهم موقعى الوثيقة؟ وهذا السؤال يـؤدى إلـى سـؤال أبعد عـن كيـف نشأت الديمقراطية النيابية، بما أن هؤلاء الذين لعبوا دورا في لحظتها التدشـينية لـم يفوضـهم، علـى نحـو واضـح وحاسم، أى جـهاز قـائم مـن القوانيـن أو الإجـراءات. وليست هذه مجرد إشكاليات تافهة يحلم بها تفكيكى مراوغ بحثـا عـن انعطـاف جديـد يتمتـع بمفارقـة؛ فقـد تـم النقـاش بتوسـع فـي أدب القـانون الدسـتورى، وتـم تقديـم مقترحات متعددة من أجل التهرب من النتائج المحرجة جـدا التـى تـترتب علـى إثـارة مثل هذه الإشكاليات. ويؤيد بعض منظرى فلسفة التشريع- وأشهرهم هارت H.L.A Hart- نسخة فلسفة أوستن عن فعل- الكلام التى تجادل بـأن القـانون هـو، أساسـا، ضرب مـن النطـق الإنجـازى performative utterance وأن قواعده تضطلـع بمفعولها عن طريق العرف الضمنى الملزم مثلما الحال فى الوعود ومراسـم الـزواج وهلم جرا[1]. وعندئذ، سنتساءل عن ما يجعل السـلطة المرجعيـة ملازمـة، علـى أيـة

حال، لقانون ما- أو لنصوص مثل الدستور الأمريكى أو إعلان الاستقلال- لم يكن موقعوه الأوائل، لحظة التوقيع، مزودين، ديمقراطيا، بسلطة تؤهلهم للعب هذا الدور. ويعتقد هارت أن إثارة هذه الأسئلة تعتبر إساءة فهم لطبيعة اللغة الحقوقية؛ وهى إثارة تنطوى على تشويش لحقول الخطاب " التقريرية" constative و"الإنجازية" performative ، واخفاق فى فهم أن اللغة تدل- وتحمل معانى و إلزامات محددة تماما- دونما استدلال منطقى. إن سلطتهم مستمدة من الفهم نفسه للإحساسات والسياقات نافذة المفعول التى تحكم ممارسة إحالة فعل- الكلام كل يوم.

إحدى الطرق لفهم نقطة دريدا القول بأنه يرفض هذا "الحل " الساذج لتناقضات القانون والتمثيل السياسى. وهكذا، يتساءل دريدا مرة أخرى: ما الذى أهل هؤلاء النواب الأوائل للتحدث نيابة عن شعب أمريكى وافق عليهم، شعب مفترض فقط بأمر إداري ؛ بما أنه لم يكن ثمة بعد دستور مكتوب يحفظ هذا الأمر؟ "ولهذا السبب فقد اجتمعنا نحن الممثلين للولايات المتحدة الأمريكية فى الكونجرس العام... نعلن باسم، وبواسطة، سلطة شعب الجاليات المخلص؛ نعلن، ونصرح، على نحو مستوف الشروط القانونية، أن هذه الجاليات المتحدة تكون، وينبغى أن تكون، ولايات حرة ومستقلة" (مستشهد به في السير الذاتية، ص ٢٦). وكما يلاحظ دريدا، فثمة سلسلة من التأثيرات الإنجازية الفعالة في هذا الشاهد، تتضمن تحولا من ما "يكون " إلى ما "ينبغي أن يكون " أساسا لمجتمع حر وعادل. وبكل تأكيد، يمكن للمرء أن يأخذ الكلمات بقيمتها السطحية بوصفها مشرعة بذاتها لولاء ديمقراطى ليبرالى. وعندئذ، فلن يكون هناك مجال للتساؤل مثلا عن كيف يحدث التحول من حالة مفترضة للأمور (حالة ما قبل دستورية) إلى نظام سياسي جديد يوفر مصطلحات مشرعة لدستوريته. وها هو ذا زعم هارت الأساسى تبعا لنظرية فعل- الكلام بوصفها نظرية صالحة للتطبيق على فلسفة القانون: إنها نظرية تساعد على حل كل المشكلات التى تثار لو أن المرء فسر الخطاب الحقوقى بمصطلحات تقريريةconstative محضة. وكثيرا ما تناول أوستن النقطة نفسها عندما افترض أن إشكاليات عديدة ومهمة في الفلسفة- أشهرها تمييز الواقع/ القيمة، واستحالة النقاش البينى منطقيا- يمكن أن تفهم بوصفها مجرد إشكاليات مساءة الفهم، لو التمس العذر، بسبب تنوع الوظائف الإنجازية performative فى اللغة. ومن

وجهة النظر هذه يغدو إعلان الاستقلال وثيقة تستمد قوتها المهيمنة ذاتيا من افتراضات ضمنية عن المعنى والسياق اللذين يمكناننا من الإقرار بـ "فعل- الكلام !! المصاغ ببراعة ("اللبق")؛ حيث يمثل التحول من "يكون" إلى "ينبغى" نقلة بلاغية مألوفة تماما لا تقتضي شرعيتها سوى تصديق رسمى من ذوات مصطفاة تلقائيا قبل أي قانون. وبالتالي ، يصبح دفع التحليل إلى ما وراء ذلك- مثلا بالتساؤل عن ما يجعل هؤلاء الذين وقعوا أولا على الإعلان مستحقين للسلطة مهما حدث- مجرد تشويش للحقول اللغوية- الحقوقية.

سيرفض دريدا- بقوة- أننا نتصرف تبعا لهذه الفكرة الساذجة في معظم الحالات العملية بدءا من الوعد أو العهد الذى يقطعه المرء على نفسه وانتهاء بقبول القيم المحفوظة في قانون دستورى، ولا يزال دريدا مصرا على أن هذا القبول يتوقف على الاخفاق في - او عدم الرغبة الطبيعية في - التسليم بالعنصر القاطع لـ"اللاحسم" **un decidability** المصاحب لافعال – الكلام بوجه عام ."يمكن للمرء ان يفهم هذا الإعلان بوصفه فعلا من افعال الولاء الرنان ، وبوصفه تظاهرا كاذبا بالفضيلة لا غنى عنه لأية قوة سياسية او عسكرية او اقتصادية ضاربة ، او يمكن ان يفهم على نحو اكثر وضوحا واكثر اقتصادية، بوصفه انتشارا عسكريا لفضالة **tautology** : وبقدر ما لهذا الاعلان من معنى وتاثير، فلابد له من شاهد حاسم ذى شرعية "(السير الذاتية ص٩). والشاهد في هذه الحالة هو الله **GOD** ، على اعتبار ان الاعلان يحتكم الى "قاضى العالم الالى" بما انه الضمان المطلق لـ"صحة مقاصدنا". ذلكم هو الالتجاء الى "مدلول متعال" والى قوة تضمن هذه التوقيعات وتمنحها قوة "الكلمة" المزودة بسلطة مرجعية تعفيها من تقلبات الملابسات التاريخية . ان باطنية الاصول تستبعد اسئلة الشرعية ؛ باطنية الاصول التى جعلت من هذه الوثيقة شيئا ما اخر ابعد من مجرد تسجيل لاحداث زمن محدد . ان الوضع الشرعى "التمثيلى" للموقعين لحظة ان وقعوا باسمائهم ليس سؤالا عن الشأن الاعظم **Utmost importance** ، فقد اصبح فعلهم جزءا من القضاء والقدر القومى الذى يديره اله غرضه ان يطيعه الموقعون على نحو مطلق .

ان هذا التحليل يتصل – على نحو واضح – بكل ما يكتبه دريدا عن الانحياز "المركز بعقلى" في الثقافة والفكر الغربيين بدءا من افلاطون وانتهاء بالعلوم

الانسانية الحديثة ؛ الا ان التحليل يضطلع بقوة تدشينية نوعية جدا – في سياق خطابه في شارلوتسيفل- وثيقة الصلة بمسألة سياسات ذلك التمثيل ومعرفة الذات في الديمقراطية الليبرالية الأمريكية التي يهتم بها دريدا كثيرا ، ذلك التقليد Tradition الذي يرتكز - أو هكذا يجعلنا دريدا نعتقد - على تعام - ولو أنه بمعنى ما تعام ضروري ، عن مشاكل في دستوره (المكتوب) . وبالمثل ، تنشأ أسئلة مشابهة في قراءة دريدا لروسو ، وبصفة خاصة قراءته لفقرات من "العقد الاجتماعي" ، تلك الفقرات التي تصوغ مثاليات سياسية بلغة طبيعة وأصول ما قبل اجتماعيين . وما يريد دريدا أن يوضحه هو لحظة الاحتكام الفاشستي - الرجوع إلى قوة مطلقة ومشرعة - التي تنطوي عليها كل الأساطير الخرافية عن الأصل . مما يعني في النهاية التسليم بالسمة التشويشية - Apo Ratic - جذر التناقض - في الديمقراطية الليبرالية المؤسسة على الوضع الشرعي "التمثيلي" لمواطنين يفترضون هذا الحق، فقط، عبر ضرب من الخدعة البلاغية. إن هذا الإبهام، وبعبارة أخرى هذا اللاحسم بين البنية الإنجازية والبنية التقريرية شرطان ضروريان من أجل إنتاج تاثير تعوزه الأمانة أو مبهم بالضرورة" (ص ٢١). ويجادل دريدا بأنهما شرطان أساسيان للمحافظة على أى نظام اجتماعى مؤسس على افتراض حقوق جمعية أو شخصية. وربما يقود هذا التحليل إلى تصويرهما (أى الإبهام واللاحسم- م) بوصفهما نتاجين لـ"نفاق أو مواربة أو لا حسم أو خيال". وعلى الرغم من ذلك فإنهما يظلان أساسيين لوجود متحضر، كما يسلم دريدا، وليس لوجود" مفكك" Deconstructed بمرح لو فهم المرء- خطأ- بواسطة ذلك مجرد ممارسة لتمزيق النصوص والإيديولوجيات. فما يكون موضع تساؤل هنا هو الفهم الأفضل للوسائل التى يكون بها المجتمع المتحضر محفوظا من تهديد الشك المتواصل فى شرعية بنوده المؤسسة.

إن لهذا الفهم نتائجه السياسية الواقعية جدا، وربما بصفة خاصة فى السياق الأمريكى، حيث يحفظ الدستور المكتوب قيما ومبادئ محددة و"واضحة بذاتها ". افتراضا، يفسرها قضاة المحكمة العليا بطرق مختلفة مع صلاحية إسقاط قرارات الهيئة التشريعية الحكومية المحصنة تماما، كما أنه ضد الخلفية التى نحتاج إليها لتقدير أهمية قراءة دريدا التفكيكية للنصوص السياسية. وما يرفضه دريدا فى

نسخة الإجماع المعيارى لنظرية"فعل- الكلام "- تلك النسخة التى يعتمدها جون سيرل- هو فكرة أن المعاني يقرؤها المفسر المزود بسلطة مرجعية؛ مفسر يعرف تماما ما يلزم عن الفهم الصحيح، بوصفه واسطة الحق الطبيعي؛ ويتوافق هذا الافتراض مع وجهة نظر الخطاب الحقوقى الذى يتبناه ليجسد الحكمة، Wisdom المتراكمة التى تستقر "قوانينها" فيما يتعلق بمعظم الحالات- فى شكل (تقريري) صريح، Constative سلطته حاضرة في الأعراف الضمنية المتعددة الأشكال والملزمة على نحو مطلق. ويسود هذا الرأى فيما بين منظري فلسفة التشريع (مثل هارت) الذين يؤسسون أفكارهم على النظام البريطانى حيث كثيرا ما يتحدد بقانون عام مسبقا، ويتم الوصول إلى الأحكام فية عن طريق مقارنة حالة بحالة بدلا من الاحتكام إلى مبادئ "واضحة بذاتها". وربما يساعدنا هذا الفرق على توضيح لماذا يحقق التفكيك هذا النفوذ الكبير جدا فى أمريكا، سواء على مستوى المعلقين المروجين له أو المعادين؛ فامتلاك دستور مكتوب تكون مبادئه عرضة لكل أنواع المراجعة القضائية بعيدة المدى- على سبيل المثال فيما يخص مسائل المساواة العرقية والحقوق المدنية والإجهاض... إلخ- يخضع الحد السياسى لأسئلة النظرية النصية والتفسيرية التى لا يعتد بها فى السياق الثقافى البريطانى (*).

ويواصل دريدا ليتأمل علام يكون الرهان فى الخلاف بين القراءات القانونية واللاقانونية للنصوص، إن العنوان الفرعى لمقال "السير الذاتية" هو (درس نيتشه وسياسيو الاسم الخاص)، وما يلمح إليه دريدا- هنا- هو حقيقة أن التوقيعات لا تكفل إقرار مقاصد المؤلف "الفعلية" لهؤلاء الذين يقرأون وينصبون أنفسهم ورثة ومفسرين مزودين بسلطة مرجعية. وتقديم حالة نيتشه، بصفة خاصة، مثالا مناسبا؛ حيث تعرضت كتاباته لسلسلة عنيفة جدا من الدعاوى والدعاوى المضادة للمراجعين. ويتساءل دريدا: إلى أى مدى يمكن أن نستبعد هذه القراءات على أساس إساءة تفسيرها أو تحريفها لما كتبه نيتشه فعليا؟ ثمة قراءة فاضحة جدا تجند نيتشه بوصفه أول إيديولوجى نازى، وبوصفه مفكرا طعمت تعاليمه عن الإنسان- الفائق،

(*) من اجل فهم نوريس لفكرة دريدا من اول المقال حتى هذا الموضع ينبغى الرجوع الى نظرية افعال الكلام عند اوستن اولا ثم الى تلميحات دريدا الرائعة في مقالة المعنون بـــ "(النسخة العربية) ثم الى بعض تلميحات بول دى مان "السميولوجيا والبلاغة" (الاصل الانجليزى)- المترجم .

ومذهبه عن "العود الأبدى"، أسطورة التفوق الآرى والرايخ الثالث الأبدى. ويتقبل دريدا الحجج الواردة في الدفاع عن نيتشه: أن كتاباته كانت عرضة لإساءة قراءة فجة وغير متبصرة، وقد ساعدت حماسة أخته المضللة التى انتمت، فيما بعد، إلى النازية على ذلك. ولكن يظل السؤال: لماذا قدمت نصوص نيتشه نفسها لتعامل بتلك الطريقة؟ وهل يستطيع المؤلف أن يقدم بيانا عن، كتاباته إذا خالف تفسيرها المستقبلى مقصده الحالى؟ وإذا كانت هذه هى الحال، فما الأسس الداعية إلى الإيمان بتلك القيم السياسية والأخلاقية المحفوظة فى الوثائق، مثل الدستور الأمريكى، التى تدعى حقائق لا زمنية وواضحة بذاتها؟ إن هذه الأسئلة تنطوى على قضية تثيرها قراءة دريدا لنصوص التقليد Tradition الثقافى الغربى، ثم ألا تكون ثمرة هذا المشروع الدريدى (كما يجادل كثير من خصومه) أن نتخلى عن أية فكرة تخص الحقيقة وعن كل وسائل الحكم الخاصة بمسالة المسئولية الأخلاقية، فى حالة مثل كتابات نيتشه؟

يرفض دريدا- تماما- هذا الاستنتاج، ويصر على أنه ليس من قبيل المصادفة-أو ليس بسبب حادث تاريخى عرضى وغير متوقع تماما- أن يتم تصعيد نصوص نيتشه، على نحو سيئ، في المرحلة النازية" حيث يجب أن يضع المرء أية عبارات تملصية من قبيل"إن نيتشه لم يفكر في ذلك " ولم يقصد ذلك " موضع التساؤل. لقد كيف نيتشه نفسه تماما تبعا لفكرة أن "تأملاته لم يحن وقتها"، وأن العالم ليس مستعدا بعد لحكمته، وأن الأرواح المصطفاة في عصر أكثر تطورا سوف تدرك تماما مغزى تأملاته وحكمته. وبصرف النظر عن التنصل الواضح من أية مسئولية فإن هذه الفكرة تضع نيتشه بقوة في وضع إحراز سمعة حسنة جدا (أو لوم) بسبب ما كان معمولا به من تراثه المنذر بسوء. وحقيقة، فقد اقتضت فكرته عن "العود الأبدى" أن الروح Soul القوية ستتقبل ارتدادات القضاء والقدر الغريبة والمفروضة مهما يكن، وستقرها دون أدنى شعور بهاجس أخلاقى. وعلى هذا النحو تستلزم كتابات نيتشه فعليا، بلجوئها إلى ما يسميه دريدا "التأمل المستقبلى النوعى meditatis generis futuri أن تقرأ بهدف إساءة استعمالها. وعندئذ، يصبح ضروريا أن نتساءل : " لماذا كان برنامج المبادئ الحزبى الوحيد الذى استطاع الاحتيال على تعاليم نيتشه هو برنامج النازية؟. " (ص ٩٨). ليس

هناك إمكان لتبرئة نيتشه بـالفصل الصـارم بين مقـاصد المؤلـف والتـأثيرات البعديـة للكتابة؛ فكون كتاباته قد خدمت هذا الغرض الإيديولوجى فذلـك إشـارة كافيـة إلـى أن الأمر أكثر من مجرد انطوانه على إساءة قراءة غبية وفظة لنصوص نيتشه.

ويذكـر دريـدا افتراضـا لافتـا عـن "الآلـة المبرمجـة" machine progromatriceحيث يتمكن المرء من أن يضـع، علـى الأقل، حـدودا للعبـة التفسيرات الشاذة. وهى فكرة ترجع إلى استعارة دريدا الخاصـة ب رؤوس القـراءة المتعددة multiple reading heads التى تـهدف (قياسا علـى رؤوس الكاسيت التى تسجل وتمحو فى الtape machine إلى افتراض عـادة أننـا نقـرأ تزامنيـا مـا يكون هنـاك أمامنـا وفـى الوقت نفسه نقرأ السلسـلة الـلا متناهيـة مـن المعـاني والإشارات الضمنية المتنـاصة احتمالاً التى يعمى أو يطمس بعضها المعنـى المباشـر لـ"الكلمات على الصفحة"[٢]. ويوفر لنا دريدا بعض الأمثلة الموضحـة لـهذه العمليـة في نصـوص مثـل " نواقيـس" Glas و"مواصلـة الحيـاة"living on و"جلسـة مزدوجة" Double Session إلا أن التوكيد يتغير، مع مقال "السـير الذاتيـة، إلـى فكرة مختلفة عن "الجهاز" النصى، إنه يتغير إلى مـا هـو أعمـق فـي طبيعـة النظـام المنضبط؟ حيث يبرمج المرء، سلفا، بطريقـة مـا، إمكانـات القـراءة الشـاذة. وهنـا، يثـار سـؤال عن محاولـة تحديـد مـا يتعلـق بـالنص النيتشـوى ممـا يقـدم سندا لـهذه التفسيرات المتعددة. وليس هذا معنـاه أن هنـاك احتياطيـا عميقـا مـن معـاني كامنـة أو احتمالية (ربما لاوعيه..) تقبع هناك منتظرة فقط أن ينشطها النقاش مع أنواع معينة من التحيز الإيديولوجي؟ بـل إننـا بـالأحرى نفكـر (كمـا يفـترض دريـدا) بلغـة إسـاءة الاستعمال التقليدية، وعلى طريقة قراءة تضع يدها على حيل النـص المتباينـة (حيـل السياق والمجـاز والاقتصـاد البنيـوي) ثـم تخضعـها لغرضـها. ولا ينطبـق هـذا علـي نيتشه فقط بـل علـى هيجـل وهيدجـر وآخريـن كـانت كتاباتـهم باعثـا علـى كـل أنـواع التفسيرات المتضاربة.

وهذا ما يحدث فى حالة نيتشه؟ فالنطق ("نفسه " يدل علـى الضـد، ويتمـاثل مـع معنـاه المعكـوس ومـع القلـب المعكـوس لذلـك الـذي يحاكيـه). إنـها مسـألة حيـل مفاهيمية موظفة للنـص، مثلمـا فـي قـراءة دريدا لأفلاطـون وروسـو وهيجـل، حيـل ينبغي قراءتها بانتباه يدقق في التفاصيل؟ وذلك مـن أجـل التشـكيك فـي، أو تخريـب،

الرصيد (المفاهيمى) المعترف بصحته. وبالفعل، ففى "محفزات Spurs (١٩٧٩) يوضح دريدا كيف أن هذه القراءة ممكنة عن طريق البدء بمساءلة موقف نيتشه المشهور والقاسى ضد الأنوثة. فما يقوله نيتشه- ويكرره بإصرار هستيرى- أن المرأة مصدر كل الحمق والجنون، وهى رمز سيرانى (*)يغوى الفيلسوف الذكر مبتعدا به عن طريقه المؤدى إلى الحقيقة. ويكتب نيتشه عن تطور المثال: " لقد أصبح أكثر خبثا ومكرا وإبهاما- لقد أصبح أنثويا" (spurs ص٨٩). لكن هناك نوعا من المفارقة المورطة بذاتها هنا، يشير إليها دريدا بسرعة: إذا كان نيتشه قد انشغل هو نفسه تماما بهذا التدمير "الماكر" للفلسفة- فك أنظمتها ومفاهيمها الفخيمة والإتلاف البلاغى لمزاعمها عن الحقيقة- وهو انشغال يبدو رذيلة امرأة غريبة الأطوار، وإذا كانت المرأة بالفعل نقيضة للحقيقة ومبدأ للجنون، فإنها عندئذ تعد حليفة لنيتشه فى حملته ضد البناء النظامى العظيم الذى قام به الفلاسفة الذكوريون بدءا من افلاطون وانتهاء بكانط وهيجل؟ مما يعنى في النهاية أن كل الانتقادات العنيفة المضادة للأنوثة التى يعلنها نيتشه الساخر لها سمة ذات حدين مما يجعلها تنقلب دائما ضد قصد نيتشه المعلن. وبمفردات دريدا، فثمة "عمى منتظم ومتواتر في النص يسنم هذه المواضع حيثما ينفذ المعنى (بواسطة قوى النص التى تثير التشويش - م) ليعبر عن هذا العمى أو يمسك به. "على نحو واع.

وهكذا، تصبح المرأة هدفا لاحتقار نيتشه الكاره للنساء كما تصبح صورة رمزية بهذا المنطق الغريب للقلب- تؤدى به إلى مخاصمة سلطة العقل العليا، على حد سواء. ولأن المرأة مرتبطة فى كل موضع عنده بتيمات المجاز و لأسلوب والكتابة فإن هذه الحيل يعممها نيتشه ضد مزاعم الفلسفة السائدة عن الحقيقة، وبذلك يستثمر الارتياب القديم فى اللغة الشعرية" أو الرمزية؟ وهو ارتياب يعاملها بوصفها مجرد انحراف عن القاعدة وبوصفها حرية يساء استعمالها، لا موضع لها، في خطاب العقل "الوقور.. أو الموضوعى أو الباحث عن الحقيقة. وهكذا، يشرع نيتشه (مثل دريدا) في الكشف عن بعض الحيل التى تحمى الفلسفة من اختبار

(*) السيرانة: واحدة من مجموعة كائنات أسطورية (عند الإغريق) لها رؤس نسوة وأجساد طيور، كانت تسحر الملاحين بغنائها فتوردهم موارد الهلاك- المترجم.

رموزها ومجازاتها التأسيسية. إنه شروع بدأ به دريدا جداله- أو على الأقل عند مرحلة أولى من جداله- في – الميثولوجيا البيضاء. فمنذ أرسطو، حتى الآن، يسعى الفلاسفة إلى تعريف المجاز metaphor وفقا لمصطلحاتهم، بوصفه صورة تتضح اشتغالاتها دائما بإحالة بعضها إلى البعض وبوصفه نوعا من اللغة ذات امتياز وموثوق بها إبستيمولوجيا حيث تعرف الفلسفة المجاز بوصفه فقدا مشروطا للمعنى واقتصادا للخاص proper دون تلف يتعذر ترميمه، وبوصفه انعطافا يتعذر اجتنابه، وأيضا بوصفه تاريخا تحت معالمه على إعادة الاستحواذ الدائرية على المعنى الحرفى literal عبر أفق المعنى الخاص " (هوامش! الفلسفة، ص ٢٧٠). إن ما يفعله نيتشه هو دفع هذا النقد إلى موضع يبدو معه أى تمييز بين المفهوم concept والمجاز metaphor مجرد نوع من التخييل يهدف إلى أن تعمل الفلسفة وفقا له.

وعندما ربط نيتشه المجاز بالمرأة على هذا النحو- وربطه بكل شئ يخدع أو يغوى أو يفسد هيمنة المفاهيم الفلسفية- فإن تاكيداته تلك نادرا ما تم تناولها فى مواجهة القيمةValue. ويجادل دريدا بأنه ليس كافيا أن نقلب حدي التعارض الأساسى فحسب ونعلن أن المجاز سيمثل، من الآن فصاعدا، حقيقة الفلسفة، أو أنه اسم أنثوي لمبدأ ما متعالي "فيما وراء" استراتيجيات العقل الذكورى المختزلة، وعند هذا المستوى من نص نيتشه يظهر اللاحسم undecidability بين كل الافتراضات المتعلقة بالمجاز والمرأة.. "فمن المستحيل أن نفصل أسئلة الفن والأسلوب والحقيقة عن سؤال المرأة وعلى الرغم من ذلك فإن السؤال "ماذا تكون المرأة؟" هو نفسه مرجأ بواسطة الصيغة البسيطة لإشكاليتها العامة... مؤكد أن المرأة ليست موجودة في أية أشكال مألوفة من المفهوم أو المعرفة، إضافة إلى أنه من المستحيل أن نقاوم رغبه البحث عنها"(spurs ص ٧١). ومن تم يزعم دريدا- قد يفكر المرء "على نحو مشاكس "، نتيجة تأويل ضيق- أن نيتشه لم يكن متضاربا فقط فى موقفه تجاه المرأة بل يمكن أيضا أن يقرأ بوصفه مقاوما نسويا خفيا لكل تجاوز أو إعلاء لسؤال الاختلاف الجنسي. وعندما يصف هيدجر نيتشه- مثلاً- بأنه "ا آخر الميتافيزيقيين " فإنه لم يكن قادرا على التفكير فى "الاختلاف الأنطولوجى" وأولية الوجود اللذين يتخاصمان، فى النهاية، مع هذا التقليد؟ كما

تتجاهل حجج هيدجر، على حد سواء، طاقات أسلوب نيتشه وتلميحاته الفاضحة عن الاختلاف الجنسي اللذين يفلتان من المقولات التأويلية لدى هيدجر[٣]. ولذلك تعد قراءة هيدجر مجرد "تفاهات لا قيمة لها ، نظرا لأنه يبحث عن حقيقة نص نيتشه بطريقة لا تبالي بقوى النص التى تثير التشويش.

وعلى هذا النحو المشار إليه فإن سؤال المرأة "ليس بأية حال سؤالاً خاصا بمنطقة من مناطق الجسم فى نظام أكبر سيخضعه أولاً لحقل الأنطولوجيا الشاملة، ثم لميدان الأنطولوجيا الجوهرية، وفى النهاية لسؤال حقيقة الوجود نفسه (spurs ص١٠٩). ذلك كان مشروع هيدجر من أجل "هرمنيوطيقا وجودية". أصيلة، عندما فكر فى الرجوع إلى ما وراء هذا الانحراف الفاجع عن الحقيقة الموثوق بها، ذلك الانحراف الذى يسم تاريخ الفكر "الميتافيزيقى" من أفلاطون إلى اليوم الحاضر. وما يجعل هيدجر يبقي على هذه القراءة لنيتشه- حيث يعامله فقط بوصفه مبشرا محدود الأثر فى المشروع التأويلى- إصراره على التعامى عن أسئلة الأسلوب والسياسات الجنسية. فكل ما يلصقه نيتشه بالمرأة- "تحفظها المغوى ووعدها الفاتن الذى يتعذر تحقيقه والحاجب دوما لتعاليها المثير" - يشير إلى اضطرار هيدجر أن يتجاهل كل ذلك من أجل مصلحة موقفه الهرمنيوطيقى المحدد. وفى نهاية تفسيره مجال للتلاعب بأسلوب وبلاغة الاختلاف الجنسي مما يربك تماما المشروع الهيدجرى. " وهنا، وبطريقة تشبه طريقة الكتابة، تظهر المرأة، بثقة واطمئنان، مواهب قوتها المغوية التى تسيطر بها على الدوجمانية، فتضل وتوجه هؤلاء الرجال السذج- الفلاسفة" (spurs ص٦٧).

وهكذا، فثمة نسخ عديدة من قراءة نيتشه لا تحوز إحداها أى ادعاء مطلق بتوضيح "حقيقة" نصه؟ بل كلها- وهذه نقطة دريدا- ممكنة عن طريق شئ ما في منطق كتابته أو في سياقها أو في حيلها البنيوية. ولم تكن إساءة الاستعمال النازية للتيمات النيتشوية مجرد مصادفة تاريخية وحادثة عرضية مجهزة ومكتوبة سلفا. ويعتقد دريدا أن هذه "التبسيطات المخلة الشائعة" تخضع لقانون محدد يمكن ملاحظة تأثيراته، على أحسن وجه، في البرامج الإيديولوجية المتعددة التى تؤسس نفسها باسم نيتشه. فمن الخطأ أن نفترض أن معنى الكتابات "خالد" (كتابات بخط اليد دائمة scripta manenta) ، أن معناها قابع هناك ينتظر الفحص في حالات

الشك، وأن معناها محفوظ من عصر إلى عصر بواسطة جماعة المفسرين المزودين بسلطة مرجعية ذاتية؟ مثلما الحال مع نيتشه أو مع نص مثل "العقد الاجتماعى" لروسو، أو مع وثيقة ذات مغزى زمنى مثل إعلان الاستقلال الأمريكى. فهناك دائما إمكان لقراءة جذرية جديدة تغير تماما- إلى الأحسن أو إلى الأسوأ- الطريقة التى تتماس بها هذه الكتابات مع ممارساتنا الإجتماعية والسياسية. وليس ذلك إذناً بالمرح النسبى في القراءة، وليس إذنا لكل أحد بعمل مقاربة حرة دون تقييدات على "اللعب الحر"- Free- Play الذى يقوم به الخطاب التفسيرى. فمازال ممكنا أن نعى وأن نفكك الأشكال المتنوعة من إساءة القراءة المغرضة التى تجمل المزاعم الإيديولوجية عن القوة.

يبين دريدا فى مقالة من مقالاته عن هيجل ("من الاقتصاد المقيد إلى الاقتصاد العام"، فى كتاب "الكتابة والاختلاف") كيف أن هذه التفسيرات المختلفة يمكن أن تقبض على عناصر معينة فى النص وتنميها باتجاه غايات متباعدة جذريا. ويطال هذا الدرس، فى مقال "السير الذاتية"، المفكرين ما بعد الهيجليين الذين يرثون كلاً من قوى العقل الديالكتيكى وسقطاته اللامبنية. ويكتب دريدا أنه ليس بالمصادفة، بل بنوع من "القضاء والقدر البنيوى"، أن يحدث هذا الخلاف فى القراءات بخصوص اسم هيجل أو نيتشه أو هيدجر؟ مما يعنى أنه ليس ثمة قراءة بريئة إيديولوجيا بل إن كل القراءات تتحمل مسئولية التأثيرات- الأخلاقية أو السوسيو سياسية- التى تعقبها. إن المخاطرة بوضع اسم المرء على هذه الكتابات ليس نوعا من المخاطرة التى تعفي الموقع من تقديم تبرير لما قد كتب، بل هى، بالأحرى، مخاطرة من النوع الذى تناوله فرويد، على سبيل المثال، عندما استهل الخطة التحليلينفسية بوصفها مشروعا وسم منذ البدء بالنزاعات والخلافات والصراعات من أجل بسط النفوذ على متن النصوص التي حفرت اسمه والتى لم تصل به إلى حالة القانون الأبوى الخاص بأصول وحضور مطلقين. يصف دريدا في مقال الدخول إلى خاصة المرء" coming into one's own النتيجة اللافتة للتأثيرات البعدية، ويوجل التكرارات التى تشكل حادثة واحدة في هذا التاريخ[4]. وهى حادثة ذات علاقة بتثمير فرويد في انتظام معين من الفكر التأملي، وذات علاقة بما يمس حياة عائلته وعلاقاته بأطفاله وأحفاده، وذات علاقة بمستقبل

الحركة التحليلينفسية، وذات علاقة برغبة فرويد في المناورة بهذا المستقبل عبر ضروب مختلفة من ا لاستراتيجية الوقائية. ونقطة دريدا، ببساطة، هى أن الربط ممكن بين هذه المظاهر المتنوعة لتاريخ الحالة case الفرويدية " وما يكون موضع تساول هو المغامرة" التأملية" بكلا مستوييها: المشروع النظرى الذى ينطوى على المخاطرة باسم المرء، اسم كل من فرويد رب الأسرة الغيور وفرويد مخترع التحليل النفسى، ويرتبط هذان البعدان المركبان فى الطابع السردي لنص "ما وراء مبدأ اللذة"، فلا هو تاريخ من ناحية ولا هو "سيرة ذاتية" من ناحية أخرى.

إن نصوص دريدا المختلفة عن فرويد تقتفى- مثل قراءاته المتعددة لنيتشه- أثر هذا النموذج من المغامرة الإبدالية ومحاولات السيادة التأويلية، فقضية دريدا فى فرويد ومشهد الكتابة هى سلسلة الأشكال الكتابية والمجازات التى يلجأ إليها فرويد فى الاقتصاد الذى يصف الدوافع والرغبات النفسية(*) . لم يتخل فرويد، كلية، عن فكرة أن نظرية التحليل النفسي قد تصالح، ذات يوم، نوعا من العلم التطبيقي، وأن المظاهر الهيرمنيوطيقية للتفسير قد تفسح، فى النهاية، مجالا للحساب العصابيفسيولوجى الخاص بالعقل واتشغالاته. وتؤدى مساعيه فى هذا الاتجاه (ومن أشهرها مشروع من أجلى سيكولوجيا علمية، الذى لم يكتمل) إلى تصوير العقل بوصفه مجالاً من طاقات وقوى متنافسة تصفها، على أحسن وجه، مصطلحات ميكانيكية؟ ولكن لأن هذا المشروع غير عملى تماما فإن فرويد يلجأ إلى مخططه البديل: مخطط الحقل اللاواعى بوصفه نوعا من نص مكتوب دون الوعى، وبوصفه عملية تؤخذ تأثيراتها بعين الاعتبار فقط عن طريق المجازات المتحققة والمنتشرة في الكتابة. تلك كانت فكرة فرويد- وإن كانت نزوة عرضية- عندما شبه العقل اللاواعى؟. بسطح لبادة ذات كتابة مطمورة Mystic Writing Pad وتلك حيلة بلاغية تنطوى على قلم ولوح شمعي يحفظ النقوش (لو جاز التعبير) بشكل مستتر أو غير منظور لفترة طويلة بعد محوها من على سطحه، وبمناورة جدلية نموذجية، يزعم دريدا أن استخدام هذه الصورة البلاغة بعيد عن كونه مجرد لعبة مرحة Jeu d'eperit من جانب فرريد، حيث تقدم هذه الصورة، إذ ا جاز التعبير، تقريره الموحى جدا والمكتوب بحذر عن العقل اللاواعى بوصفه نوعا من "آلة كتابة"

ولن يتنازل فرويد أبدأ عما يسميه دريدا خرافته الأعصابية Writing Machine وعن نسخته العلمية المخطوطة الخاصة بالتحليل النفسى Neurological Fable التى ستضع نهاية لتلك الأنماط والمجازات التأملية، إلا أن هذه النسخة المخطوطة لن تكتمل أبدا، وستبرز إخفاقاتها بالرجوع إلى تصور جراماتولوجى مختلف. ويفترض دريدا، في هذه الحالة، أن السؤال الوثيق الصلة بالموضوع ليس ما إذا كانت النفس، بالفعل، " نوعا من نص ؟ بل يكون السؤال الأكثر جذرية: ماذا يكون نص ما، وما يجب أن تكونه النفس لو أن نصا ما يمثلها؟ " (الكتابة والإختلاف ص ١٩٩).

بنهاية هذا المقال يبين دريدا كيف أن كليات الوجود هى مجازات كتابة عند فرويد، ويبين كيف أن الدور الحاسم الذى تلعبه تلك المجازات فى تقريراته العديدة عن النشاط اللاواعى واضح فى اللغة والحلم. وتلك هى الكتابة بوصفها كتابة أصلية Archiecriture كتابة تتجاوز التعارض الكلاسيكي بين الكلام الحاضر بذاته ومجرد العلامات المكتوبة. ومادفع فرويد إلى اعتقاده هذا- عند المستوى اللاواعى وما شابهه- هو ضرورة أسبقية الكتابة على الكلام، والاقتصاد النفسى الذى يمكن أن يشرح، فقط، بواسطة ا لآثار Traces والاختلافات Differences والنقوش Inscription والإشارات اللاواعية supliminal marks وهلم جرا. إن فرويد يصف النظام النفسى، كما يكتب دريدا، " مستخدما وحدات كتابة لازالت تبدأ، بدلاً من لغويات مهيمنة بواسطة نزعة فونولوجية قديمة، تلك التى يراها التحليل النفسى دخيلة بقضاء وقدر" (ص ٢٢٠). وذلك لأن فرويد يفكر، آخر الأمر، فى العقل اللاواعى بمصطلحات اختلافية، يفكر فيه بوصفه اسما لكل ما يهرب، ويروغ من، ويشوش، منطق الفكر اليقظ والحاضر بذاته. وينطوي هذا التفكير علي أنتقالة "ربما ليست معروفة للفلسفة الكلاسيكية"؟ ذلك التقليد- من أفلاطون إلى من بعده- الذى يحافظ، بكل معنى الكلمة، على السلطة المرجعية العليا للعقل المركزيصوتى بالإصرار على وسم ما هو مكتوب بأنه إكمالى وثانوى. وإذا كان الإنجاز العظيم لفرويد- ثورته الكوبرنيكية- هو قلب نظام الأسبقية المعترف به بين الوعى واللاوعى فإنه يفعل ذلك، فقط، باللجوء المستمر إلى مجازات كتابية معممة وبدون ذلك لكان غير قادر على الوصول إلى أى تقرير عملى عن الرغبة والوعى والإدراك

وطريقة كل منها فى الاحتفاظ باقتصاد (فرويدى على نحو مميز) يخص النشاطات النفسية.

الأكثر أهمية هنا هو السمة "الاختلافية للكتابة، وقوتها فى كبح أو تأجيل أو حفظ (فى شكل مستتر) ما يكون مفقودا بطريقة ما أو مستنفدا فى لحظة الإدراك الفوري وإذا كانت لحظة الإدراك الفورى عارضة فعندئذ ستسقط خارج أية وسائل تفسير ممكنة أو أية كتابة أو نظرية مهما كانت. لكن، كما يقول دريدا: "الإدراك الخالص لا يوجد: نحن مكتوبون فقط بقدر ما نكتب، وبواسطة قوة بداخلنا تبقى حارسا دائما على الإدراك.." (الكتابة والاختلاف ص ٢٦٠). وهذه القوة هى قوة الكبت والرقابة المتولدة عن هذين الميكانيزمين اللذين وصفهما فرويد فى كتاباته عن طوبولوجيا العقل، إنها قوة تعمل داخل النفس المستقرة وخارجها على حد سواء، بوصفها- أولاً- نظاما للمراجعات والتصديقات ذات الصفة الذاتية يقوم بها الأنا الأعلى وبوصفها- ثانيا- قذفا للرغبات نفسها غير المتحققة إلى الحياة الدفينة، هناك دائما هذه الحاجة عند فرويد- فى "تفسير الأحلام"، وفى الأفكار الكئيبة عن الحضارة ومنغصاتها- إلى مفهمة العقل اللاواعى عبر المجازات والقياسات التمثيلية المؤسسة على الكتابة" ف "ذات الكتابة [الذات التى تكتب] نظام من العلاقات بين طبقات Strata باطنية السطح والنفس والمجتمع والعالم" (ص ٧، ص ٢٢٦). ومرة أخرى: "ليس مصادفة أن مجاز الرقابة Censorship جاء من مجال السياسات المتعلقة بشطبات وفراغات وخداعات الكتابة... وترجع الخارجية الواضحة للرقابة السياسية إلى الرقابة الأساسية التى يتعهد بها الكاتب نفسه بخصوص كتابته"(ص ٢٢٦). وبالتالى فإن النقطة التى تربط التحليل النفسى بشكل معين من النقد الإيديولوجى هى أيضا نقطة تثميره القصوى فى كل مجازات الكتابة والتمثيل Representation. وهنا، ثمة إجابة للرد على خصوم التفكيك (الماركسيين فى المقام الأول) الذين يستنكرون التفكيك بوصفه هاجسا Obsession نصيا ولامبالاة بالوقائع السياسية. وكما مع نيتشه، وكذلك مع فرويد كما يقرأه دريدا: ليس هناك سؤال عن مملكة إثباتية وخادعة فى نصية " نقية" تقبع وراء ادعاءات الحياة السياسية أو الأخلاقية، ومناقشة أن هذه المسائل- كما يفعل دريدا- تنشأ في ، وعبر، إشكاليات الكتابة ليس معناه رفض أن

الكتابة تضطلع بالتأثير البعدى فى مجالات الحياة العملية.

وتتناول مقالة "الدخول إلى خاصة المرء" هذه التأثيرات البعدية المتعلقة بالحياة والناس فى النص الفرويدى. إنها تتساءل، أولاً، عما يحقق العلاقة بين تأسيس فرع من فروع العلم (التحليل النفسى) والأحداث المختلفة ، تتساءل عن العلاقة بين الشخصى والغيرى، مما يشكل تاريخ التحليل النفسى اللاحق. وربما يكون فرويد قد مضى إلى هذه الحدود ليؤكد رهانه الشخصى فى المشروع- الذى كثيرا ما سعى فرويد إلى أن يمسك اسمه ذا السلطة المرجعية عن مدارس واتجاهات منحرفة فيه- وهو رهان يصبح علامة على أن التحليل النفسى كان ثمرة نزوة استحواذية لدى رجل واحد ، نزوة ليس لها حق المطالبة بمنزلة "علمية" أصيلة، وعلى نحو كلاسيكى، فإن "تأسيس علم ما سيكون قادرا على الاستغناء عن اسم فرويد العائلى، أو قادراً، على الأقل، على نسيان اسم الوضع الاجتماعى الضرورى، والدليل أن العلم نفسه انحدار وتوريث (الدخول إلى خاصة المرء ص ١٤٢). وعلى العكس فقد كان انحدار وتوريث الحكمة الفرويدية عملا محفوفا بمنافسات خاصة وعامة، كما أن هذه الحكمة نفسها عبارة عن سلسلة من محاضر جلسات هى نفسها غير خاضعة للتحليل بمصطلحات فرويدية، وتسلط قراءة دريدا الضوء على فقرة معروفة جدا من كتاب "ما وراء مبدأ اللذة"، يصف فيها فرويد كيف أن حفيده يلهو بقذف بكرة موصولة بخيط؟ حيث يقذفها بعيدا عن سريره ثم يستردها في لذة وارتياح واضحين(٦) والأصوات التى يتفوه بها أثناء هذه اللعبة يفسرها فرويد على أنهاfort-da (الذاهب... هناك)، ويفترض أن هناك احتياجا لازما عند حفيده إلى إعادة تمثيل صدمة غياب الأم الدورى لكى يطمئن نفسه أن الأم، مثل البكرة، سترجع دائما في النهاية. ويقدم فرويد هذه الفرضية في سياق تأملاته، بعيدة المدى نوعا ما، الخاصة بالتوازن بين دوافع البحث عن اللذة ودوافع نكران الذات في النفس البشرية، وغريزة الموت وميل الحضارة المتزايد إلى أشكال قامعة من التحكم المؤسسى. إن فرويد، بإطلاقه العنان لأفكاره التأملية، يتورط - كما يقرأه دريدا- في النوع نفسه من المغامرة المحسوبة التى يستهلها حفيده بلعبة فورت- دا. وبعبارة أخرى، يعجل فرويد بنمو فرضية مثيرة؟ فرضية تتجاوز أية "وقائع للحالة" ممكنة، لكنها لاتزال تسعى إلى التأكيد بإيماءة أو حركة استعادية معينة.

ومثل إرنست الصغير، يريد فرويد أن يغامر على أرضية خطرة، أرضية تجربة فقد السيطرة المؤقت، طالما أنه يستطيع استخدام نفوذه بطريقة سرية ويستعيد قوى سيطرته النظرية.

إن هذا النموذج متكرر في تعقد الصلات التي تطال عائلة فرويد وزملائه وأتباعه الكثيرين (الأشد أو الأقل أرثوذكسية). فمن ناحية أولى، يريد فرويد أن يمارس قوة أبوية باستخدامه لاسم هو اسمه فقط ليبقى على التحليل النفسي في حيازة كلمة مزودة بسلطة مرجعية. ومن ناحية ثانية، يخضع فرويد لمغامرة هذا الاسم في كل أنواع المشروع التأملي، وبعضها يتركه رهين الحظ على يد المفسرين المزودين بسلطة مرجعية.

ومبدأ اللذة هو نقطة انطلاق رحلة فرويد في بحور عجيبة من الفكر التي يكمن وراء أي شئ مرسوم بتفصيل في تقريراته المتعددة عن العقل اللاواعي واقتصاده الليبيدي ويحيط مبدأ اللذة بفرويد في لعبة التكرارات غير الحذرة التي تبدو معها الرغبة غريزة السعي إلى اللذة ومطلبا مباشرا للإشباع، كما تبدو مجدلة على نحو غريب بالموت ونكرات الذات وكل شئ يعيق مطلب الإشباع. وحتى هنا، تشير قراءة دريدا إلى الاعتماد على مصادر أوتوبيوجرافية": بخصوص واقعة مرض فرويد الأخيرة التي سبقت تخطيط "مراجعة هذا المقال، وبخصوص موت ابنته المفضلة صوفيا أم حفيده إرنست، وبخصوص مشاعره المتضاربة تجاه والد إرنست، صهر فرويد وزوج ابنته صوفيا؟ الذي دخل معه فرويد في صراع غيور من أجل "أمتلاك نعل" ابنتة الميتة. ومرة أخرى، هناك كارثة حفيده الآخر هينرل، شقيق إرنست الأصغر، الذي مات بعد عملية جراحية، وفي الوقت نفسه تقريبا عانى فرويد من عملية جراحية بسبب حالته الصحية المتدنية، وبموت هينرل – وهو رسالة دالة إلى حد بعيد- رأى فرويد النهاية التنبؤنية لكل ذريته، وأيضا وصل إلى سبب لا مبالاته الرواقية- التي يسميها الناس بسالة- تجاه حقيقة موتة الوشيك. وهذه الآلام المتكررة في المجال الخاص كانت تسلط الضوء على شك فرويد المتنامي فيما يتعلق بالقوة التي يحوزها للإبقاء على التحليل النفسي في العائلة" مما يحول دون أن يتلاعب به المفسرون المنقحون من خارج دائرته المزودة بسلطة مرجعية. ومن ثم اتجه فرويد إلى ماري بونابرت، ممثلة "القرابة القديمة"

الموثوق بها، وقد صرح فرويد بإخلاصها غير مرة من قبل (٧). وقد كانت الوسائل الوحيدة، لتفادى هذه التهديدات الواقعة على سلطته، تقليده سلطة مرجعية فى مستقبل التحليل النفسى الذى يدخل فى اعتباره النفقة المميتة Mortal Expenditure "وراء مبدأ اللذة". ويجادل فى دريدا بأننا لن نستطيع، فى النهاية، رسم حد بين النظريات المقدمة فى هذا النص وبين تعقد الموتيفات الأوتوبيوجرافية التى تسهم فى كتابته. ففى كل تفصيلة سنرى الوضع الفائق للوصف التالى لـ Fort/da (فيما يخص حفيد أسرة فرويد) مع وصف اللعبة التأملي، الوصف نفسه يكرره الجد في كتابة" ما وراء مبدأ اللذة"(الدخول إلى خاصة المرء ص ١٤٥).

إن هذا المقال لدريدا يسلط الضوء على إساءتي فهم شائعتين جدا عما يقوم به "التفكيك". من قراءة مغلقة للنصوص، فليس التفكيك ضربا من نظرية تعليلية حديدية تختزل، على نحو مطلق، الكتابة كلها إلى إعادة لبعض التيمات المركزيعقلية" أو إلى تيمات تسبب الإرباك بذاتها ثم يسلط التفكيك عليها الضوء بنجاعة" بل هو على العكس مشروع تأملي، مثل مشروع فرويد، ينطوى على كل المغامرات التى تنتج حتما عن فرضيات متقدمة وأبعد كثيرا عن حدود التعليل الآمن. وليس التفكيك معارضا بعناد لاستخدام دليل evidence بيوجوافى في تعزيز تأريخ حالة ما، تستلزم قراءتها نوعا من مصدر مادى "إكمالى" . وعلى خلاف النقاد الجدد الأمريكيين يرفض دريدا أى تقسيم parcelling خارج الحقول اللغوية المنفصلة، تقسيمات تجعل الشعر(علىسبيل المثال) يمتع بوضع أنطولوجى ذى امتياز معين، لاتشوشه أية أنواع أخرى من الكتابة (التاريخ، والبيوجرافيا... إلخ) التى يتتبعها- خطأ- المفسرون من أجل" دليل" يدعم هذه القراءة أو تلك. وهذه التحريمات الأرسثوذكسية هى نفسها ضرب من التفكير المركزيعقلى، وهو تفكير يسعى إلى إقرار قيمة رفيعة للغة الشعرية من خلال بلاغة الأشكال (الغموض، المفارقة، السخرية... إلخ)، وهى أشكال تشير في النهاية إلى حضور مطلق وسلطة مرجعية منوطة بعقل الشعر logos of poetry نفسه (٨). إن مقال " الدخول إلى خاصة المرء" قراءة تناصية تماما، قراءة تعتمد على حوادث عرضية كثيرة من الحياة كى تفسر أو توضح أو تلقى ضوءا على العمل إلا أنها تفعل ذلك بواسطة

تفكيك هذه المقولات، رافضة التسليم بأى تمييز بين الحياة و العمل " من ناحية، ومن ناحية أخرى بين الفاعليات المتعددة التى تخص النظرية والتأمل والحدس البيوجرافى " ذلك التمييز الذى ينشغل به فرويد و نقاده وشراحه المعاصرون على حد سواء.

إن التحليل النفسى هو هذه الأمور معا : إنه اسم للتراث وللارشيف النصى، وقراءته- كما كانت النسبة إلى فرويد نفسه- عرضة لادعاءات المنهج "العلمى" المتنافسة والمختلفة، وعرضة لطريقة المقاربة الهومنيوطيقية بشكل واسع، وكلا المشروعين متضمنان فى خطة فرويد الكبيرة ليؤكد نظريته الخاصة بوصفه مؤسسا لحركة الأرثوذكسية وسرمدية بذاتها. ذلك ما يسميه الجد "اللعبة" عندما تكون كل الخيوط حاضرة معا وممسوكة فى يد واحدة، مع والدين لا يحتاجان إلى كونهما عاملين ولا إلى كونهما لاعبين (الدخول إلى خاصة المرء ص١٢٥). لكن هذا يعد تجاهلاً لطابع تأملات فرويد المتسمة بالإفراط، وتجاهلاً لانشغاله بتاريخ العائلة وعلاقات القرابة الواسعة (التأسيسية) والمنافسات التى لا تعلن بوضوح عن ضرورة قراءة نصوصه المزودة بسلطة مرجعية. !. ويتساءل دريدا: لمن تكون هذه الفورت- دا المتكررة لانهائياً، لمن تكون هذه الحركة التأملية التى تسم استهلال التحليل النفسي المحتوم والتى تخاطر بفقد السيطرة على مستقبل المشروع الكامل المحفوف بالمخاطر؟ هل لإرنست؟ أم لأم إرنست المرتبطة بجده فى قراءة فورت- دا؟ أم لأبي التحليل النفسى؟ أم لمؤلف" ما وراء مبدأ اللذة"؟ لكن كيف تقوم بمقاربة فرويد دون تحليل لكل أطياف هؤلاء الآخرين؟ (ص ١٣٦). وعلى هذا النحو الحاسم ترتبط هذه اللعبة ببنية كاملة ومعقدة فى جدل فرويد بطريقة يصبح من المستحيل معها تقرير إلى أى مدى ترتبط هذه البنية بتاريخ حالته "الخاص" وإلى أى مدى ترتبط بتاريخ التحليل النفسى بوصفه علما وحركة وميراثا من المفاهيم. ففى كتابته.. هناك على الأقل ثلاث قوى أو تشخصات لـ "الذات" نفسها: السارد- المتأمل، والملاحظ، والجد"(ص١٢٦).

وليس هذا معناه أن نتفق مع نقاد التحليل النفسى العنيدين الذين يرفضون مزاعمه عن الحقيقة على أساس أن كل "دليل" أدلى به فرويد هو نتاج لأى هاجس من هواجسه obsession أو لأى من هواجسه التى تتمتع بامتياز فيما بين مرضاه

وزملائه وضحايا الحصر النفسى المراهن عليهم فى مجتمع فيينا أواخر القرن التاسع عشر" بل إن قراءة دريدا بالأحرى اتجاه نحو طريق مختلف تماما للعلاقة المتصورة بين المعرفة والخبرة، طريق يسائل هذه المحاولات الفجة التى تشوه "مجرد" الأتوبيوجرافية. والحقيقة أن مؤلفا يكتب تفاصيل معينة عن تاريخ حياته فى نص "علمى" معترف به ليس سببا لاستنتاج أن الوثيقة موضع الفحص بلا قيمة حقيقية، وبلا قيمة بوصفها علما أو بوصفها فلسفة". وعلى العكس، ربما تكمن قيمتها، على وجه الضبط، فى قدرتها على إرجاء هذا التعارض الخادع وتدشين قراءة يقظة لمواضع المبادلة العديدة ولمواضع الشطب والتشويش التناصيين، بين الحياة life والعمل work إن هذا النص سيريذاتى -Outo biographical لكن بطريقة مختلفة تماما عما كان سائدا..، إنه مجال ينكشف، تكون كتابة الذات فيه شرطا ضروريا لوثاقة الصلة ولكفاءة نص ما، وشرطا ضروريا لقيمته فيما وراء ما يسمى بالذاتية الإمبريقية... وفكرة قيمة الحقيقة غير مؤهلة، بكل ما فى الكلمة من معنى، لتعيين هذه الكفاءة" (ص ١٣٥). إن" ما وراء مبدأ اللذة" يحبط defeat هذه القراءات المختزلة، لأنه يضع مزاعمه عن الحقيقة موضع المخاطرة بلعبة يوفر لها حفيد فرويد نموذجا تأمليا. وتشمل هذه المخاطرة مستقبل التحليل النفسى وهيمنة فرويد بوصفه الأب المؤسس، كما تشمل وضع النظريات التفسيرية بوجه عام. تلك النظريات التى ترحل فى بلاغة تأملية وتخلى مكانها- فى حالات معينة لربحيات dividends ضخمة ولا تضمن أية عودة آمنة من أجل تثمير أصلي "أين تكون الحقيقة عندما نتحدث عن تعقيد فورت – دا ، ينشأ منها كل شئ حتى مفهوم الحقيقة ؟ (ص ١٤١).

فوكوه وديكارت و"أزمة العقل"

فى كتابات دريدا عن نيتشه وفرويد يستطيع المرء أن يتتبع نموذجا مشابها من الأوليات المتغيرة والنتيجة هى تخفيف ، و ليس التنازل عن تأكيد دريدا على لا حسم الكتابة وحيقية أنه ليس هناك خارج للنص وأيضا التأكيد على عدم اللجوء المطلق إلى خبرة "معيشة " وقد قدمت سابقا أسبابا لرفض الإجابة الجدلية المبسطة عن هذا الموقف،تلك الإجابة التى تعامل (الكتابة – م) بوصفها ضربا من أنانة Solipsism (ناقدم) "نصى "يتبع الموضة فحسب وحجتى أنه

يجب أنه نتعامل مع مسائل الحقيقة والمعرفة والتفسير الموروثة عن الفلسفة الحديثة فى أعقاب "الثورة الكوبرنيكية"الكانط.لكن هناك سؤالا ربما أشد إلحاحا فيما يتعلق بما تكون التأثيرات الأخلاقية للتفكيك لو ان مزاعمه عن القانون والمبادىء الأخلاقية والممارسة الاجتماعية غزت تفكيرنا وقد نقارب هذا السؤال على احسن وجه من خلال قراءة مقالة "الكوجيتو وتاريخ الجنون" لدريدا "، وهى نقد لكتاب ميشيل فوكوه "الجنون والحضارة " وهدف دريدا أن يبرهن على الاستحالة الكاملة ،بتعبيرات نصية أو استطرادية منطقية ، لما أنجزه فوكوه فعلا ،وما يجعله جدل فوكوه يبدو كما لو كان منجزا وبكلمة أخرى يمثل هذا المقال قراءة مفكك كلاسيكى ،يلفت النظر إلى نقاط العمى (أو لحظات السقطة)المنتشرة فى ثنايا شرح فوكوه لكن هناك رهانا (لدى دريدا - م) أكثر من الرغبة فى التفوق على فوكوه ،رهان يكمن فى الدافع ألى تعرية المثاليات الموروثة فى انظمة المعرفة والحقيقة إن رأى دريدا أن هذا المشروع كما يصوره فوكوه ـــ ينطوى على تناقضات تساوى ،بالفعل ،شكلا من سوء النية الفكرى .وعند هذه النقطة ،تستشرف مقالته الكتابات الأخيرة (مثل مبدأ العقل) :حيث يشدد دريدا فيها على ضرورة الوفاء نص مهم لفهم تضمينات فكر دريدا الأخلاقية ما يشغل دريدا هنا ،فى المقام الأول ادعاء فوكوه بأنه يكتب ،ليس "تاريخ الطب العقلى " ،وصف من داخل انتظام الفكر الطبيعقلى "المنسوب إلى العقل ")وإنما يكتب "تاريخ الجنون نفسه ،في حالته الأشد دويا ،قبل أن تستولى علية المعرفة (الكتابة والاختلاف ص ٣٤). ونقطة دريدا أن يوضح (من خلال قراءة فوكوه لديكارت)أن الفكر يخادع ذاته إذا حاول أن يبلغ نقطة الاستشراف "خارج "أوفوق "الخطاب الفعلى للعقل الفلسفى .ويقبض فوكوه على هذه اللحظة عندما يدمر ديكارت في تأمله الأول فريضة الجنون بوصفها وسيلة كاشفة استراتيجيا عن الشك في يقينياتنا المألوفة بخصوص المعرفة والخبرة والواقع اليقظ .وبالطبع فقد كان الغرض الكامل من هذه المغامرة المحسوبة وهذا التجريب بشك مغرق تعزيز السلطة العليا للعقل بتأسيسا على واقعة فريدة ولاسبيل إلى الشك فيها " :أنا أفكر إذن أنا موجود " Cogito, Ergo Sumويقرأ فوكوه هذه الحادثة بوصفها قصة رمزية عن الفكر الحديث (ما بعد الديكارتى)فى علاقته بالجنون بوصفه "آخر "الخطاب العقلى "أخر مخيف

ومستبعد إن ما يتصل بكلامنا هنا بتعبيرات اجتماعية عملية ،هو العزل (أو الاعتقال)المتعاظم للجنون الذى يقرأ فوكوه تاريخه فى مؤسسات متنوعة السجون والمستشفيات والعيادات الطبيعقلية ـ وهى مؤسسات تدعى كبح أو دراسة مظاهره .ويتم تعريف الجنون على وجه الضبط بمصطلحات يضعها عقل جازم وواثق من نفسه تماما الجنون هو الجانب المظلم والمكبوت من التحدار التنويرى .ذلك التحدار الذى يحتاج إلى تعزيز جانبه السوى (اى العقل ـم)بواسطة طقوس الإبعاد المتكررة دوما (الجنون ـم)وعلى هذا النحو يقرأفوكوه التأمل الأول بوصفه قصة رمزية عن العقل فى لحظة تأسيس إرادة قوته فوق الحقيقة ومنذ هذه اللحظة سيكون هناك دائما خطاب عن الجنون لكنه خطاب يدعم ويعزز دوما قوانين الفكر العقلى والكلام او حدود النظام المنطقيشرعى Juridico-discursive إلا إذا أقر المرء موقف فوكوه التناقضى ذلك التاريخ الذى يتخاصم تماما مع النموذج paradigm التنويرى .

تصل حجة دريدا المضادة الى شكل من الاعتراض Tu quoque المتعالى ،حيث ينكر دريدا انه من الممكن لفوكوه أن يقدم افتراضا واستراتيجياته المنطقية .وليس ذلك مجرد تشويش موضعى أو ضعف قابل الإصلاح فى نقاش فوكوه ،بل هو بوضوح تام شرط "متأصل فى جوهر المشروع الفعلى لكل لغة بوجه عام ،وايضا فى لغة هؤلاء الذين يكونون أشد جنونا ،وأيضا وقبل كل شىء فى لغة هؤلاء الذين بتمجيدهم للجنون وبتورطهم فيه يضبطون مقدرتهم ضد الاقتراب الأعظم إمكانا من الجنون (الكتابة والأختلاف صـ ٥٤) يدعى فوكوه أنه يتخذ موقفا ضد العقل بمظهره التشريعى،موحيا بلحظة جنون ديكارتية بوصفها عملية باطنية ضابطة تمهيدا للاعتقال لحظة تخضع دائما للسيطرة على نحو أمن بواسطة قوى التفكير وعلى العكس يقول دريدا :يقوم فوكوه بـ "إيماءة القرن العشرين الديكارتية " ايماءة أشد خداعا بكل ما فى الكلمة من معنى من اجل رفض (على عكس ديكارت)واقعة تثميرها فى خطاب العقل بما أن فوكوه ينجز معنى،بشكل لا ينكر ،لهذاالتاريخ ويسبكه فى شكل سردى واضح تماما ويرسم استنتاجاته المبرهن عليها على أساس دليل موثق ، بتمييز الحوادث المعزولة مثل لحظة الشك المتسمة بالغلو عند ديكارت وبتجاهل موضعها فى استراتيجية مناقشة ،يزعم فوكوه الحديث باسم الجنون

Madness أو اللاعقل Unreason

ويتبنى فوكوه هذا النقد بوصفه فرصة مناسبة من أجل رفض مشروع دريدا الكلى حيث يشن هجوما على التفكيك باعتباره مجرد حقيبة خدع بلاغية "بيداجوجية" تماما وتافهة واثقة من معرفتها بأن لا شيء يوجد خارج النص وجدله بأن هناك فى النهاية خيارا معتبرا بين هذين السبيلين المختلفين للفكر ما بعد البنيوى يبدو مقنعا لأخرين وبصفة خاصة إدوار سعيد فمن ناحية أولى هناك استراتيجية (استراتيجية فوكوه) تستلزم ارتباطا نشطا بسياسات المعرفة وترفض رسم أى حد فاصل بين النصوص وخطابات القوة المتعددة ذات الشرعية والحقيقة والتمثيل Representaion ومن ناحية أخرى هناك نمط من القراءة البلاغية المغلقة (قراءة دريدا) يعلن أن هذه الاهتمامات لا مجال للبحث فيها بداية باعتبارها نوعا من الخداع المرجعى الساذج ،لكن ذلك يمثل تجاهلا لمطالب دريدا المتكررة التى تلح على أننا نحاول أن نفكر أبعد من هذه الفرضيات فاقدة الأهلية التى تعامل العالم world والنص Text بثنائية وبمصطلحات تميز بينهما .وليس انسحاب التفكيك إلى عالم من اللعب النصى الحر والمرح ،متجاهلا بذلك الوقائع السياسية،هو محل الخلاف فى نزاع دريدا مع فوكوه ، ذلك أننا نرى كيف أن قراءات دريدا لنيتشه وفرويد ترد بفعالية هذه التهمة بالاصرار على النتائج والتأثيرات "الخبيرة بالحياة والناس التى تنتج عن فعل الكتابة ، وهذا واضح من غير ريب فى سياق مناقشته مع فوكوه حيث يكون الرهان عند كلا الجانبين هو موقع العلاقات المؤسسية بين القوة والمعرفة وخطاب العقل . إن نزعة الشك المعرفية المتطرفة عند فوكوه تقوده إلى أن يساوى المعرفة بالقوة ومن ثم اعتبار كل أشكال التقدم "التنويرى "(فى الطب العقلى أو المواقف الجنسية أو إعادة التشكيل الجزائى)علامات على تعقد متزايد فى التكنولوجيا المطبقة فى الضبط الاجتماعى ويصردريدا بالمقابل على أنه ليس هناك خيار بعيدا عن التقليد التنويرى ما بعد الكانطى وبلا ريب فلا مجال لدخولنا الأن فى عصر ما بعد الحديث Post-Modern حيث تفتقر مفاهيمه ومقولاته إلى أية قوة نقدية وفقط عن طريق العمل بمثابرة داخل هذا التقليد لكن ضد مثالياته السائدة فإن الفكر يستطيع أن يحشد المقاومة اللازمة من أجل نقد فعال للمؤسسات القائمة .

وعلى هذا النحو يتناولدريدا نقطة خلافه مع فوكوه وفقا لاعتراضين أساسيين الأول ليس هناك هذا التخم الواضح فى نص ديكارت بين خطاب العقل والشك البالغ الذى يهدد ـيهدد بالفعل ـ المشروع الفلسفى وإذا كان فوكوه قد اخفق فى التعبير عن القوة المحضة المشوشة،أى "التهور المجنون"Mad audacity الذى يمارسة ديكارت مع شيطانه، فربما لأننا هذه الأيام متأكدون من انفسنا تماما ومعتادون بثقة على بنية الكوجيتو ،بدلا من الخبرة النقدية به (الكتابة والاختلاف ص ٥٦) وهذه الخبرة تمضى أبعد إلى ما وراء الحدود الآمنة والممارسة الواقية بذاتها للعقل الذى يقرؤه فوكوه فى التأمل الأول ، وقد تم التقليل من شأن مغامرة ديكارت من خلال رغبة فوكوه فى وضعه داخل تاريخ سردى تيمته كبت الجنون واللاعقل على أيدى التنوير والتقدم . وقد اطر فوكوه ،بذلك إلى تجاهل اللحظات "النقدية "فى الشك الديكارتى التى يصبح فيها سند اليقين العقلى محل تساؤل بشكل حقيقى وعلى هذا النحو يتفادى فوكوه تهديد اللاعقل بواسطة هذا النوع من الإيماءة المجاملة جدا التى اعتقد انه كشف عنها عند ديكارت اضطرار غريب يمارس تأثيره هنا ويكون العقل بواسطته ملزما دوما بمجابهة إمكان الجنون ، لكن فقط عن طريق إعادة تعزيز قوته التفسيرية .وبالتالى يكون الاعتراض الثانى على تقرير فوكوه أنه اخفق فى إدراك التكرار المتذبذب والحوار اللانهائى كما يصفه دريدا بين البنية اللامتناهية والبنية المتناهية بين ما يجاوز الكلية Totality والكلية المغلقة لـ ص ٦٠ ، إن قراءة وافية لنص ديكارت ستسجل عنف شكه الفائق الذى يعلق (لحظيا على الاقل)التعارض المحسوم بين العقل واللاعقل ولن تعلن تلك القراءة مثلما فعل فوكوه هذا التعارض المسهب من الان فصاعد أو تزعم أنه يتبدى على الجانب البعيد من الخطاب العقلى التنويرى ، إنه العقل الذى يعتقله (فوكوه) فى كل التبديات، لكنه مثل ديكارت يختار عقل الامس بوصفه هدفا للسخرية وليس بوصفه إمكانا للمعنى بوجه عام (ص٥٥)وليس من المستبعد أن يسيىء فوكوه تفسير ديكارت طالما أنه اخفق فى أن يعى كيف أن استراتيجية قراءته تكرر النموذج نفسه من البصيرة والعمى المتلاحمين .

ثمة بعد أخلاقى وايضا سياسى فى خلاف دريدا مع فوكوه وهو خلاف له علاقة بالتوتر المضاد للنزعة الأنسانية النظرية التى وسمت بزوغ الفكر ما بعد

البنيوى فى اواخر الستينيات ،فمثلا نجد عند فوكوه شاهدا مقتسبا يتكرر كثيرا فى كتاب "نظام الأشياء" يصف الإنسان ـ أو الذات الخيالية الهادئة فى الخطاب الإنسانى ـ بأنه شكل مرسوم على شاطىء رملى عند حافة بحر يمحوه فورا المد الآتى وتفهم هذه التصفية النهائية على أنها ثمرة تحول ثقافى واسع المدى انتهت العلوم الانسانية من خلاله إلى التسليم بأن الانسان لا شىء سوى شكل مركب من خطابات معرفة معينة (وخاصة خطابات القرن ١٩) وهذه الاوهام ليس من الممكن الدفاع عنها من اجل عصر شهد ـ فيما بين أشياء أخرى ـ صعود الأنثروبولوجيا البنيوية والانعطاف اللغوى نحو مدى واسع من فروع المعرفة كما شهد فقد أى إيمان عزانى بالتاريخ بوصفه اساسا شاملا وغاية للفهم الانسانى لقد كان نيتشه وسوسير محرضين اساسيين على هذا الاذن بالمرور إلى ما وراء اليقينيات الميتافيزيقية الساذجة فى الفكر الاسبق حيث يوجه سوسير الطريق نحو نظرية شاملة عن اللغة والتشكيلات المنطقية التى لا تترك متسعا للذات الشخصية بوصفها اصلا او محلا للمعنى ويوضع نيتشه مصطلحات من أجل نقد شكى فى هؤلاء الفلاسفة من افلاطون إلى هيجل الذين يعينون ـ على نحو مميز ـ هوية الحقيقة بالحضور فى إشراق المعرفة الذاتية الإنسانية..

إن هذه النزعة الضد إنسانية تأخذ اشكالا مختلفة فى تشعبات الفكر ما بعد البنيوى وفروعه المتعددة وحسب التوسير فإنها توسع نشوء الماركسية العلمية باصالة وقد كفرت عن هذه الفضلات الإنسانية (او الايديولوجية) التى تبدو بوضوح فى نصوص مفكرين أقل دقة وقد ظهرت عند فوكوه وبارت بوصفها موت المؤلف الوشيك ونهاية للعصور الماضية وللطريقة القمعية التى تعين هوية المعنى الحقيقى لنص ما بالحضور الحى لقصد المؤلف فمثلا يتصور فوكوه" جينيالوجية "نيتشوية للخطابات تدرس الأوضاع المتغيرة للمعرفة والقوة دون الرجوع إلى مؤلفين شخصيين ويكشف بارت فى S/Z (١٩٧٠) وفى نصوص تالية حدود هذه الحريات المتاحة بواسطة عزل المؤلف عن الوقع السابق لسلطته المرجعية وقوته المطلقتين وغالبا ما يفهم التفكيك ،حتى الآن بوصفه نتاجا أخر لهذه الروح الضد إنسانية برغبته فى تقويض كل اصول المعرفة والمعنى المتعاليين تلك الاصول الراسخة فى لغة الميتافيزيقا الغربية ، ومن بين هذه الاصول دون ريب صورة

المؤلف بما لها من حضور مستمر في النص صورة تستحضر (مثلما يستحضر سيرل اوستن)لكى تعلن أن القراءات الخاطئة او غير المقبولة ليست واردة .

من المؤكد أن دريدا فعل الكثير ليستحث هذه الرؤية للتفكيك التى تراه مشاركا على نحو مرح فى تدمير الإنسان وكل أعماله ،إلا أن دريدا يرى مشكلات ـــ مشكلات حقيقية جدا وبعيدة المدى فى ادعاء بان الفكر يتبدى للعيان في النهاية على الجانب الأقصى من الإيديولوجية الإنسانية (أو المركزية عرقية) ففى مقال نهايات الإنسان Ends of Man (من كتب هوامش الفلسفة)يفحص دريدا سلسلة من المنطوقات من نيتشة وهيدجير وسارتر وأخرين ، تفترض على الأقل أن السؤال المثار ـ المثار بوضوح ـ يتعلق بما إذاكانت هذه النهاية قريبة من الأنظار ، وعلى العكس تماما يجادل دريدا إن هذة المنطوقات موسومة بإفلاس فيما يتعلق باستنطاق ادعاءات جذورها كما أنها متورطه فى لغة ملونه فى كل ثنياتها بتيمات وموتيفات إنسانية ولا يستطيع المرء ببساطة أن يقرر تغيير الحقل المعرفى بطريقة متقطعة ومتميزة بتحول مفاجىء بوضع النفس على نحو قاس خارجا ، وبإثبات انقطاع واختلاف مطلقين (هوامش الفلسفة ص ١٣٥) وهذه التأكيدات المبتسرة عن نهاية الإنسن متأثرة دائما بالنوع نفسه من المفارقة اللامفهومة او السقطة Aporia على الرغم من انها تتجاوز خطاب فوكوه عن الجنون والعقل ، والافتراض يصاغ ـــ مهما كان قصده الراديكالى ـــ دون اللجوء إلى الحيل المفاهيمية الراسخة فى اللغة المألوفة وأن اللغة متخللة على التعاقب ،ومن البدايةإلى النهاية بكل المعانى المركزيعرقية"والميتافيزيقية" التى تحدد منطقها ووضوحها الفعلين وأى ادعاء بالتخاصم مرة واحدة وإلى الابد مع "العلوم الإنسانية "ذات النزعة الإنسانية هو ادعاء خادع بذاته فى نهاية الأمر وبلا أية قوة نقدية ذلك أن الممارسة البسيطة للغة تعيد الحقل المعرفى الجديد على نحو دائم إلى الأساس الأقدم الذى يسكن بشكل ساذج ومحدد أكثر من أى وقت مضى الداخل الذى يعلن المرء أنه قد هجره (١٣٥).

إن البلاغة فوكو الضد إنسانية تتوافق مع موضوعه المعلن عن اكتشاف حقل معرفى منطقى جديد، وهو حقل يجعله قادرا على اتخاذ وقفة خارج وضد مزاعم الحقيقة المسيطرة التى ينطوى عليها العقل ، وهذا يعنى التخلى عن التقليد

الحديث فى الفكر الاخلاقى التنويرى ، ذلك التقليد الذى يحاول ـ على الاقل منذ كانط أن يبرر المبادىء الأخلاقية في ممارسة الفكر التنويرى ، لقد كان هم كانط الطاغى عليه أن يؤسس مجالا عاما لقوانين وتقييدات (عقلية)مقبولة طالما أن الذات الشخصية تبتهج بقواعد موضوعة من أجل النفع العام وقد قصد كانط بهذه الوسائل أنيتجاوز الطبيعة الاساسية للتناقض الهوبزى Hobbesian المتطرف الذى يعامل الممارسة الاجتماعية بوصفها مجرد مجموع إرادات معزولة تسعى إلى مصالحها الشخصية على حساب الاخرين ، وتخضع للمراجعة فقط بواسطة سلطة مرجعية راسخة ذات قوة استبدادية مهيمنة ومن هنا كان إصرار كانط على ان الحكم الاخلاقى تتم ممارسته تحت رعاية الوجود العقلى وأن خياراته تمليها قوانين طبيعته المدركة بالعقل فقط ولا تمليها علة خارجية ملزمة (مضيعة للحرية) كما يكتب جيل ديلوزملخصا كانط عندما يشترع العقل في منفعة عملية إنه يشترع بواسطة الموجودالعاقل هو الذى يمنح نفسه قانونا بواسطة عقله ومقلوب ذلك هو الجدل الكانطى بأن التصرف ضد أوامر العقل الآخلاقى سيكون بمثابة عزل العقل نفسه عن المشرك العقلى أو مملكة الغايات المكيفة اجتماعيا التى تعطى دون غيرها معنى الافعال والبواعث الانسانية ويوضح ديلوز انناعندما نختار ضد القانون فاننا نكف عن أن يكون لنا وجود واضح ونفقد فحسب الشرط الذى به يشكل هذا الوجود جزءا من طبيعة ، ويصوغ مع اشياء اخرى كلا نظاميا اننا نكف عن ان نكون ذواتا،لأننا فى المقام الاول كففنا عن ان نكون مشرعين وهذا لان الفرد بهذا الاختيار يتنازل عن استقلاله الاخلاقى ويقبل ان يتبنى قانونا من الشروط المحددة للمصلحة الذاتية المادية او الضيقة

إن ما بعد البنيوية تتخلى عن الموقف الكانطى باشكالياته وتعقيداته الكثيرة التى يثيرها :فمن ناحية تنطوى ما بعد البنيوية على لا مركزية الذات فى اللغة وهو ما ينادى به فوكوه ولاكان وبارت ،كما تنطوى على معرفة يستحدثها إدراك جديد (مابعد نيتشوى وما بعد سوسيرى) بأن الذاتية متشكلة فى وعبر اللغة بدلا من نهوضها بمصدر اللغة واساسها المطلقين ،ومن ناحية أخرى ،تومى ما بعد البنيوية بالتخاصم الحاسم مع الطبيعة الأساسية للمشكلات التى ينتجها ،على نحو نموذجى خطاب العقل الكانطى التنويرى الليبرالى ، وتؤخذ هذه المشكلات بجدية من الآن

فصاعد ليس بوصفها قضايا حاسمة فى العمل بعيدا عن أخلاق مترابطة أو عقيدة سياسية ولكن بوصفها أعراضا على مرحلة موضعية ومؤقتة فحسب من الإنتاج النطقى إنها مشكلات تتصل بتلك الحادثة العرضية episode لفكر أنتج الإنسان ـ الذات المتعالية ـ بوصفه شيئا ملفقا من اختراعه اللغوى اللاواعى ، وعلى هذا النحو فإن التناقضات الكانطية لا تساوى شياء أكثر من طية خاطفة (بمجاز فوكوه) فى بناء المعرفة وحادثة عرضية أحدثها التنوير تحتاج إلى فكر الإنسان بوصفه وعاء عقلانيا ومستقلا بذاته لقوانينه الأخلاقية .

لقد جادلت بان دريدا لا يمكن أن يفهم بوصفه مجرد منحاز إلى النزعة ضد التنويرية فى خطاب ما بعد البنيوية ومقارنته بنتاجات ديلوز منذ كتابه المبكر عن كانط (المطبوع فى ١٩٦٣) دليل على ذلك لقد كان موضوع ديلوز الرئيسى أن يوضح بعض المشكلات التى تنشأ بسبب أن كانط يجهد نفسه ليحكم دعاوى الملكات العقلية المتنافسة التى تمثل مشهدا متخيلا لقاعة محكمة قاعة محكمة تعمل ــ وفقا لديلوز ـ على طريقة منصب رئيس جلسة دائرى معين، لكى يمنع أى صوت سلطة مفرد (مضيع للحرية) من ممارسة قوة مطلقة ، وبالتالى يحول دون تقويض تشاركية الخطاب الحر والعادل "قبل أى قانون "وهكذا يفهم الصرح المفاهيمى الكامل فى النقد الكانطى ـابستيمولوجياه وأخلاقياته على السواء ـبوصفه نسخة باطنية او عاكسة لـ"برلمان ملكات عقلية ديمقراطى ليبرالى يشيد لضمان سيادة العقل ، ويطور دريدا هذه الفكرة ،على نحو واضح تماما فى نصوصه الحديثة عن سياسات المعرفة ومكان الفلسفة فى ترسيخ خلافات التخم المشاكسة والمتعددة ، والمهم فى هذه النصوص هو إصرارها على أن هذه الأسئلة لا تزال موضع تفكير فيما يتعلق بتأثيراتها الاجتماعية والإيديولوجية فى اليوم الحاضر مثلما الحال مع ديلوز عندما ألف كتابه عن كانط ، وحتى يكون ديلوز مقنعا فقد عرض تعليقا كانطيا ــ بأمانة بخصوص المشكلات والتناقضات الموجودة فى عملية تأسيس برلمان المعرفة،إلاأنه فى كتاباته الأخيرة (وعلى الأخص "ضد أوديب "المؤلف بالتعاون مع فيليكس جوتارى) يتخاصم تماما مع نماذج paradigms العقل التنويرى ويتبنى أسلوب الخطاب ما بعد البنيوى الرؤيوى العنيف ،إنه يتخلى باختصار عن النقد الداخلى للمفاهيم والمقولات الكانطية من أجل لغة تحتفى بانبثاقها فى عصر

يفهم فيه العقل نفسه بوصفه قوة كبت احتماعي .ومثل فوكوه يساوى ديلوز المعرفة بالقوة ،ويرفض أى نوع من النقد الفلسفى الذى يستقى أنسابه من وجهة نظر العقل التنويرى .

وبالطبع فإن وضعه على هذا النحو يعد تجاهلا لاختلافات الرؤية الدالة فلم يكن ديلوز ما بعد بنيوى نموذجا أكثر منه كانطيا جديدا أرتونكسيا فى كتابه المبكر لقد تبنى ضد اوديب موقفا عقليا محصنا ضد كل تنوع ممكن فى الفكر النقدى"المقدم هذه الايام ،الذى يتضمن ـ على نحو أشد إلحاحا ـ التحليل النفسى اللاكانى وهو موقف يعامل(هذا التنوع ـم) بوصفه مجرد تعزيزات لنظام بواسطة المفاهيم والمقولات المكملة sup-plying التى تفهم بواسطته وهكذا يدعم التحليل النفسى مؤسسات الدولة والقوة العائلية تماما :طالماأنه يضفى دورا تفسيريا ذا امتياز على أفكار من مثل عقدة أوديب ، وهذة النظريات أنها تفضحه ولكى يتم تفادى هذه التاثيرات غير المتوقعة ، فأن كتاب ضد أوديب يتبنى بشكل جذرى أسلوبا من اللغة اللانظرية ، كما يتبنى بلاغة رغبة فصامية (متعددة الاشكال)ليست فى متناول المفاهيم التفسيرية على المستوى الافتراضى ، وعلى هذا النحو يتخذ الكتاب موقفا معارضا على نحو قاطع لإصرار لاكان على القوة الاجتماعية للغة وعلى تخليق الذات فى نظام من القوة والسلطة المؤسسين بغية المرور بنجاح عبر الطور الأوديبى .

وعل الرغم من ذلك فمن الواضح أن ديلوز وجوتارى يمثلان كسرا مشاكسا داخل المشروع ما بعد البنيوى ،بدلا من الانشغال كلية بحقل معرفى مستقل ، وبلاغتهما عن "الرغبة الفصامية "متعددة الانحراف polyperverse تتصور انهيار فى نظام الذاتية "العقلى" الهادى ؛ مما يعد تاليا بنهاية نظام الإكراهات الاجتماعية القاعمة ولا يزال ديلوز في دراسته لكانط يقدم تناقضات العقل المحض والعملى بطريقة تدرك المراد (الكانطى) المنطقى منها حتى أثناء الكشف عن سقطاتها المتعلقة بالبنية ، وبكلمة أخرى فإن حجته ناشئة عن افتراض ثنائى ☹ ١)أن العقلين (المحض والعملى)أتاحا لكانط متابعة هذه السلسلة من الاستخبار،(٢) أن الذات المستقلة بنفسها والذاتية الفعل فى الخطاب الكانطى كانت على الاقل فكرة عامة مدركة بالعقل فقط ،وبالتالى يوضح ديلوز ،بتعابير لا لبس

فيها الوصية ذات الطبيعة المفارقة :هذا هو ماتعنيه الذات في حالة العقل العملي .... الموجودات نفسها هي ذوات ومشرعون وهكذا فإن المشروع هو هنا جزء من الطبيعة التي يشرع لها كانط ،لكن عندما يصل ديلوز إلى ضد اوديب فإنه يصل إلى موقف تبدو معه هذه الأفكار ضربا من الخدعة الجائزة من أجل خدمة العقلانية القامعة ليست هناك أية ميزة في التورط مع التحدار التنويري للأساس الذي دائما ما دعم سلفا بواسطة فكر بوليسي انتجه نظام فلسفي وسوسيو ـ سياسي محصن .

المعرفة والأخلاق : هوسرل وليفيناس

ها هو ذا ما يميز التفكيك عن المشروع ما بعد البنيوي الأوسع فتبعا لدريدا يكون عالم الخطاب الأخلاقي هو ذلك العالم الذي يتخطى كل البنيات المفاهيمية المعطاة لكنه يتخطاها من خلال استنطاق متأن لحدودها، وليس بوثبة ما إلى الوراء المجهول الذي لا يمنح أية فعالية للفكر النقدي ، وتلك هي الموضوعية التي تدور حولها من زوايا مختلفة المقالت المتنوعة التي يضمها كتاب "الكتابة والاختلاف "اثنتان منها (القوة والدلالة والتكوين والبنية) على علاقة بتأثيرات التفكير البنيوي في النقد والفلسفة والعلوم الإنسانية ، ويكتب دريدا أنه ثمة معنى ما تمتلك به دائما بنيوية ما إيماءة فلسفية تلقائية جدا(ص ١٥٩) . وبكلمة أخرى تسعى الفلسفة إلى مفهمة المعرفة والخبرة بتشييد أطر نظامية متعددة تتضمن ،وتقيم مزاعمها المتنافسة وبهذا المعنى تكون البنيوية وريثة كل المشاريع الإبستيمولوجية من افلاطون إلى كانط وهوسرل وهي مشاريع تحاول أن ترسخ حدودا لخطاب المعرفة ومزاعم الحقيقة الخاصة بالعقل الكلي. ويضطلع النقد الأدبي تماما على الأقل منذ أرسطو بهذ المطامح ، بما أنه يعمل وفق مجموعة من المفاهيم (المحاكاة ، والشكل ، والمعنى ، المجازي مقابل المعنى "الحرفي ") بما لها من خط نسب فلسفي بكل ما في الكلمة من معنى ،ومن ثم فإن المقاربة البنيوية للنصوص الأدبية تمثل نقطة ـ تخم للنقد التقليدي ،وهي مقاربة تكشف بوضوح استثنائي عن توتراتها وسقطاتها المتعلقة بالبنية .

وبتشبيه لافت يقارن دريدا ثمرة القراءات البنيوية بـ "عمارة مدينة غير مأهولة أو مهجورة حولتها كارثة طبيعية أو فنية إلى مجرد هيكل" (الكتابة والأختلاف ص٥) إن مزية هذه القراءات أنها تلقي ضوءا النظر الطبيعي وبالتالي

المستلهم ،ويظهر ارتياح ومقصد البنيات على نحو أشد وضوحا عندما يكون المحتوى الذى هو الطاقة الحية للمعنى محيدا(ص٥) . وما يسقط البنيوية من الاعتبار هو اسراف المعنى على حساب الشكل وحقيقة أن عناصر معينة (عنصر القوة أو الدلالة) تفلت من مراقبتها المتسمة بسلامة العقل ، ومن ثم تخطط البنيوية بالفعل مشروعها ـ ومشروع الفلسفة بصورة عامة ،إلا أنها تخفق فى تسجيل هذه الحقيقة ,واستنادا ألى قصدها الأعمق ومثل كل الأسئلة عن اللغة تهرب البنيوية من التاريخ الكلاسيكى الأفكار : ذلك التاريخ الذى يفترض بالفعل إمكان البنيوية،طالما أن إمكان البنيوية يرجع على نحو ساذج إلى دائرة اختصاص اللغة ويقترح نفسه داخل هذه الدائرة (ص٤) . وهذا ما يجعل دريدا يواصل الحوار بين البنيوية والظاهراتية ،وهو حوار يستعير دريدا مصطلحاته من هوسرل ويستنطقها ، على نحو أشد إحكاما ، فى مقال التكون والبنية ،بما أن هوسرل يمثل النقطة الأبعد الممتدة فى تضارب التفسيرات بين البنيوية (بهذا الأستخدام الموسع) واى شىء يكمن وراء إدراك الشروحات البنيوية ومعنى هذا أن ال"وراء " مختلف جدا عن أى شىء يقترحه فوكوه أو ديلوز أو خبراء الخطاب ما بعد البنيوى الرؤيوى إنه ينطوى على ما يسمية دريدا ـ بعبارة من عباراته المعلبة الأشد إفراطا ـــ الاستحالة المبدئية والجوهرية والبنيوية لظاهراتية بنيوية مغلقة (ص ١٦٢) وإذا كان هناك طريق بعيدا عن هذا الوضع المسدود فلن يكون الاتجاه إلى إبستيمولوجيا جديدة أو إلى نظرية للمعرفة تسوى ،أوتوفق ، بين جهازين من المزاعم,ولم يفشل هوسرل تماما عبر سهو ما أو خطأ مقصود، فى أخذ مثل هذة الخطوة ، بل أوضح ،بالأحرى ، وبصرامة نموذجية أن الخطوة لا يمكن أن تتخذ وأن الظاهراتية والبنيوية مقاطعتان بعملية لا نهاية من التساؤلات المتبادلة التى لا تسمح بتركيب نهائى منهما ، ويمكن للفلسفة أن تبدأ فى ملاحظة ما يكمن فى الوراء فقط بدفع هذه السقطة Aporia إلى حدود الشرح المفاهيمى ، وسيقودنا ذلك كما يجادل دريدا إلى حقل الأخلاق بدلا من الإبستيمولوجيا .

يصف دريدا مشروع هوسرل بأنه مشروع يدفعه إلى اجتياز طريق بين بديلين هما البنيوية ذات الطابع المنطقى والتاريخية النفسية ، وكلاهما خطر (ص١٥٨)ومن وجهة النظر هذه ،يريد هوسرل ترسيخ أن حقائق علم ما مثل

الهندسة هى حقائق قبلية Aporia وثابتة ،على نحو غير قابل للتفسير، فـى طبيعة العقل الإنسانى ، ولذلك فإنه يشرع فى إعادة التفكير فى افتراضاتـها المؤسسـة علـى اعتبار ان تاريخها وتكونها ـمدونة "الاكتشاف الهندسى من إقليدس Euclid حتـى الأن ـ يمكن التفكير فيهما بوصفهما ممثلين قبلا فى أصولها بطريقة مـا ،وينتظران مجرد دورتها التاريخية ومن الضرورى بالنسبة إلى هوسرل أن نحفظ هذه البديهات الاساسية بتوضيح (١) كيف ينشط منطقها فى كل انعكاس لا حق علـى هذه اللحظة المؤسسة ،و(٢) وكيف يكون للهندسة فى النهاية تاريخ بما أنها تنطوى على فكـرة العودة إلـى نقطـة اصل نقيـة و(٣)كيف تكـون السـمة القبليـة Aporia للحقيقـة الهندسية غير متأثرة ،مثاليا ،باخطاء وتحريفات ملازمة لعملية الانتقال التاريخى. و باختصار يفكر هوسرل فى الهندسة بوصفها نموذجا إرشاديا أوحالة معياريه لمنـهج ـ منهج الظاهراتية المتعالية ـ يصون العلم (وكل أشكال المعرفة)من تهديد النسـبية مطلقة العنان ،وإذا تم تأسيس ذلك فعندئذ يكون الطريـق مفتوحـا تمامـا للفلسفة كـى تسترد مهمتها (مـا بعد الكانطيـة)الموثـوق بـها وسـوف تتجـه الفلسـفة بذلـك نحـو التأسيس المطلق للابستيمولوجيا بإدراك هذه البنيـات المؤسسـة للمعرفـة والإدراك الحسى ، ولن تكون هذه البنيات موضع شك ،بما أن الخبرة نفسـها لا تتصـور تمامـا بدونها .

ولهذه السبب يقدم مشروع هوسرل ،فـى "اصـل الهندسـة " مثـالا لافتـا جـدا بخصوص العقل المركزى يعقلى إنها الفلسفة التى تعـود ،فـى الحـال ،إلـى الأصـول ، والتى تسعى إلى تسييج كل تاريخ الفكر فى لحظة من الفـهم النقـى والحـاضر ذاتيـا ، ولن ألخص كل الحجج المفصلة التـى يحشدها دريـدا فـى قراءتـه لـهذا النـص وهـى حجـج تكشـف أن هوسـرل لـن يسـتطيع مفهمـة الهندسـة أو مصـدر" بديهياتـها الأساسية"دون توسيع لغة من النقش أو الكتابـة أو التمثيـل الخطـى ولـن يوثـر ذلـك فقـط علـى الموضوعـات المثاليـة للحقيقـة الهندسية ؛ بـل سـيؤثر أيضـا فـى مفـهوم المدخل Access اللازمنى إلى هذه الحقائق عبر التفاعل الممكن تكراره ، على نحـو كـامل ،للبديهـة الحـاضرة والاكتشـاف السـابق . ووفقـا لهوسـرل فـإن "التحداريـة (التقاليدية ـ م) Tradi-tionality هى ما ينتقل مـن بديهـة إلـى أخـرى ، مضـاءة واحدة فاخرى ، بحركة يكتشف الوعى خلالها طريقة ،والحقيقة أنه فقط، كما يجـادل

دريدا ، بواسطة كتابه ـ على طريقة نقش مفصول عن أى مصدر بديهى أو حاضر بذاته ـــ يقوم هوسرل بتفسير الهندسة بوصفها شكلا من المعرفة الشاملة ،إن إمكان الكتابة سيؤكد تقاليدية الموضوع ، وموضوعيته المثالية المطلقة وستفعل الكتابة ذلك بحس متحرر من دليلها الحاضر فعلا لحساب ذات واقعية وبحس متحرر من دورانها الحاضر داخل تشاركية محددة ، وذلك لأن الكتابة دون غيرها مؤهلة لمنح هذا "المثال " صفة الدوام نازعة إياه من حوادث التاريخ والتغير ،وهوسرل مصمم جدا على تأسيس ذلك ،وبدون هذا اللجوء الفى لغة كتابية فلن يكون هناك تصور للهندسة بوصفها مملكة حقيقة مطلقة وقبلية .. يتتبع دريدا بمثابرة فى مقالة "التكون والبنية " الحركة المتذبذبة للفكر التى يحاول بها هوسرل أن يتخذ سبيلا بين هاتين الضرورتين المزدوجين فـ"البنية تتصل بكل شىء بالإضافة إلى المثالية والدوام والمعرفة الموضوعية ،، وأن تتصل بكل شىء معقله باختصار أن تحتاج إلى الكتابة لضمان وضعها الخاص ،ويدل "التكون " على البعد الآخر في المطلب الهوسرلى المتعلق بشرح كيف أن هذه المعرفة ممكنة بواسطة الدخول البديهى إلى الحقيقة التى يكون منطقها بالفعل نتاج استنتاج قبلى .وإذا كانت موتيفات التضارب conflict أو التوتر تظهر وافرة فى نص هوسرل فإن ذلك ليس من خلال غلط متكرر في الحكم ،بل وفقا لنظام من الضرورة مترمت جدا منقوش في الطبيعة الفعلية لمشروعه . إن مشروع هوسرل هو فلسفة الماهيات Essences المتأملة ، دوما في موضوعيتها ولا ملموسيتها وأوليتها ، لكنها للسبب نفسه فلسفة للخبرة والتدفق المؤقت لما يكون معيشا ذلك الذى يكون مرجعا مطلقا (الكتابة والاختلاف صـ١٥٦) وفى هذا الصدد يكون هوسرل هو المفكر الاخير (كما يزعم دريدا) الأشد صرامة من بين هؤلاء المفكرين الذين قد ورثوا التعارضات الرئيسية المؤسسة للتاريخ الفكرى الغربى واية محاولة لتجاوز الفينومينولوجيا يمكن أن تحدث فقط بواسطة النقد البنيوي الذى يصطدم تباعا بالحدود المترسخة في ميراثه المفاهيمى ، والبعض مثل هيجل كان يأمل مجاوزة تناقضات العقل الكانطى باللجوء إلى التاريخ والديالكتيك والتغير بوصفها وسائل يتغلب التفكير بواسطتها على السقطات التى تميز لحظة تأسيس هذه التناقضات ، لكن فلسفة هيجل هى نفسها سلسلة من التكتيكات المفاهيمية المدروسة من أجل اختزال كل ما يتجاوز إدراكها إلى نظام من

الضرورة البنيوية تعبر عنه مصطلحات تاريخية تخص العالم ويمكن للمرء أن يقرأ هيجل بطريقة اخرى ، يقرؤه ضد مزاجه أو ميله "إذا جاز التعبير كما يفعل دريدا في مقاله من الاقتصاد المقيد إلى الاقتصاد العام (من كتاب "الكتابة والاختلاف)وعندئذ سيبدو أن النص الهيجلى يحوز منطقا رمزيا واقتصادا متقلبا للمعنى يجاوزان في كل موضع القوانين الموضوعة للانتقال الديالكتيكى من مرحلة إلى أخرى وهذه القوانين كامنة فى فكرة هيجل عن النفى Aufhebung بما هو حركة تأملية للفكر تحفظ الفلسفة بواسطتها وتتجاوز فى أن التناقضات التى تواجهها فى رحلتها الى الحقيقة وتظهر قراءة دريدا الامتداد الذى يكون به ذلك حركة اعتباطية قراءة ولخدة من بين قراءات عديدة ، ولو أنها قراءة تصدق عليها كل حيل الديالكتيك الهيجلى "وربما أنه لا منطق يهيمن من الان فصاعدا ،على وسائل التفسير لان المنطق تفسير ،فإن تفسير هيجل يمكن أن يعاد تفسيره ـ ضده (الكتابة والاختلاف صـ٢٠٦)

لهذا افترضت ـ وهذا وقت إثبات الفرض ـأن هناك بعدا أخلاقيا فى كتابات دريدا أدركه معظم معلقيه ومن وجهة النظر هذه يعتبر دريدا كبديهة ،ان الفلسفة فى التحدار الغربى قد انشغلت لوقت طويل جدا بمشكلات المعرفة والحقيقة والعقل(مشكلات إبستيمولوجية اساسا) وهى مشكلات لا مناص من ارتباطها فعليا بهذا التحدار بالاستمرار فى التفكير فيها عبره ، إن نوعى الخطاب عند كانط كما راينا ـ العقل "المحض و"العملى " متشابكان في مقايضة تبادلية خاضعة لقوانين العقل التنويرى ، لكن هذه المناقشة ولو أنها أساسية بالنسبة إلى اهتمامات الفلسفة، لا تزال تستبعد أصواتا أخرى معينه؛ تلك الاصوات التى تأتى من خارج التحدار الكلى للفكر الإبستيمولوجى من أفلاطون إلى هوسرل . وبالنسبة إلى دريدا ،خصوصا في الكتابات اليهودية ـ ومن بينهما كتابات إيمانول ليفيناس ـ فأن ذلك يستدعى حديثا أشد وضوحا فثمة إشارات عديدة فى عمله بخصوص تعيين هوية دريدا بإحكام بميراث الفكر اليهودى، وبصفة خاصة ممارسة التعليق الشامل والمضاعف على نصوص الدين اليهودى المقدسة وما يميز هذا التعليق عن نظيره المسيحى الأرثوذكسى هو على وجه الضبط وضعية الكتابة بوصفها ممارسة مثمرة ودالة على الدوام يتعذر اختزالها الى حقيقة ما مطلقة وواضحة بذاتها .

لقد تشكلت العقيدة المسيحية فى مرحلة مبكرة بواسطة تعرضها للتأثيرات اليونانية الفلسفية التى تفضى الى مساواة كلمة الله word of good بالمبدا العقلانى الكلى logos الخاص بالهدف الالهى الموحى به ، اما فى التقليد اليهودى فثمة نمو لعادة معاملة التعليقات المتنوعه بوصفها نصوصا مقدسة بحكم حقها الشخصى ؛ حيث يضيف كل منها إلى مخزون الحكمة المتسلمة، مما يستلزم عناية النساخ والشراح لقد ولدت المسيحية موقف ارتياب مبدئى تجاه الكلمة المكتوبه ونظرت اليها بوصفها شرا ضروريا وسببا في طبيعة الإنسان غير المتخلص من الخطيئة وسببا في إدراكه اللامعصوم من الخطأ ، ،لإرادة الله. ولا شفافية الكتابة - تجسيدها الفيزيقى بوصفها علامات جامدة على صفحة Opacity فحسب دالة إذن على ضعف الفهم الإنسانى ودالة على ضرورة اللجوء إلى مصادر معرفة من صنع الانسان لقد كانت الكتابة وسيطا مساعدا وخطا ميتا يدعى بتواضع الوصول الى حقيقة كامنة باستعدادها (أى الكتابة ـ م) لمحو ذاتها حتى تخلى مكانها لمعان مكتوبة في الروح تمليها قوة ما أعلى، فائقة الوصف. ومن هنا يكون أفلاطون منقذا للتقليد المسيحى بتأكيد هذه النقاط العامة في العقيدة التى تدور حول فكرة الحقيقة الروحية بوصفها شيئا ما وراء العالم الفيزيقى ـ وللسبب نفسه ـ وراى متناول الكتابة بمظهرها الحرفى والعلاقة بين التعليق والنص المقدس يعاد انتاجها بين النص نفسه وكلمة الله المطلقة والمهيمنة. إنهاعلاقة اعتماد وحيدة الاتجاه تماما ، بكتابة تقوم دائما بدور ثانوى وإكمالى. ومن ثم ترفع المسيحية من شأن هدفها الأعلىالخاص بالأساس المركزى يعقلى ؛ ذلك الذى يتتبعه دريدا عبر تاريخ الفكر الغربى .

إن مقابلة اليهودية بالتقليد المسيحى - اليونانى هو، ضمنا تصدير لمسألة الكتابة وتصدير لمكانها في اقتصاد المعرفة والحقيقة . ويتبنى دريدا تكتيكات عديدة لينبه القارى إلى تورطه السرىمع مصادر وتقاليد كهنوتية .وهى تأخذ شكل توقيعات بخط اليد محيرة Reb Derrissa .او شكل تلميحات إلى مناهج الشروحات التملودية ،أو شكل مدرجات insets مضاعفة وحيل كتابية أخرى ترفض أى تحديد واضح بين النصوص "الأولية"و الثانوية لقد قدمت سوزان هاندلمان في كتابها "قتلة موسى "تقريرا مفصلا ،على نحو رائع ،عن كيف أن هذه

الخاصية اليهودية في التأويلات النصية تغلف السطح في كتابات فرويد ودريدا وعدد أخر من المفكرين في العرف التأويلي الحديث . وتأثيرها الرئيسي هو حل سلطة هذا العرف (أو المركزية العقلية) المسيحي الخاص بفكر يخضع الكتابة لخدمة حقيقة Truth مساوية للكلام وللحضور وللأصول .ومن ثم تعمل الدقة البالغة للتفكيك عند دريدا متعاونة مع عنصر "لعبة " نصية محسوبة ،غرضها على وجه الضبط زعزعة وتشويش أفكارناالموروثة فيما يتعلق بالقراءة .

لكن هناك وجها أخر للتأثير اليهودى على كتابة دريدا ،إنه وجه يجعلنا أقرب إلى الطبيعة الأخلاقية لمشروعه اساسا فمقالته عن ليفيناس ("عنف وميتافيزيقا ") تتناول عبارة مقتبسة من كتاب "الثقافة والفوضى" لماثيوأرنولد هى العبرية والهيللينية - بين هاتين المرحلتين من النفوذ يتحرك عالمنا؛ ففى وقت ما أمن عالمنا بقوة ،بفتنة واحدة منهما ،وفى وقت أخر أمن بفتنته الأخرى، وكان ينبغى عليه ،برغم أنه لم يفعل" أن يوازن بينهما بلباقة ودون تحيز (مستشهد به في الكتابة والاختلاف صـ ٧٩) ويتفق المقال مع عبارة من جويس ،أشد الروائيين المحدثين هيجلية " الذى يكتب فى عوليس:" يهودى يونانى هو يونانى يهودى فالاطراف تتقابل ".(صـ ١٥) وما يكون هيجليا هنا - وفى الشاهد من أرنولد - هو أيضا ، ما يسم النزعة الهيللينية التى توحد ميراثهما الفكرى إنها الرغبة فى تسوية التعارضات والاختلافات عبر حركة الفكر، تلك الحركة التى تختزل التعارضات والاختلافات إلى مظهرين لرؤية وحيدة وشاملة وقد كانت هذه رسالة أرنولد التبشيرية ألى انجلترا الفيكتورية إزاء الإضراب الاجتماعى واسع الانتشار ،ولقد عرضت الطبقات الوسطى نفسها لهذا التهديد. بملاحقة أخلاق المصلحة الشخصية الدينيةوالدنيوية من أجل استبعاد أى شىء أخر .لقد كرسوا الفضائل "العبرية "(أو اليهودي مسيحية) - العمل الشاق والنمو القوى والاستقلال الأخلاقي– وتجاهلوا التقليد "الهيللينى "الذى يرمز إلى السعى النزيهنحو المعرفة والجمال والحقيقة ،فبواسطة غرس" العذوبة والنور "الهيللينيين ،يمكن للبرجوازية الفيكتورية أن تحقيق نوعا من السيطرة الثقافية التى ستقهر قوى التخريب الملوحة .

إن كلام أرنولد الغامض عن "توازن " هذين الادعائين المتنافسين يخفى حقيقة أن هذه النتيجة يمكن تصورها ،فقط ،من خلال نوع من الفكر التصوفى

المنفصل الذى ينتمى برمته إلى هيلينى من المثل وإعلاء معرفة الصراعات الاجتماعية الواقعية باللجوء إلى مملكة "الثقافة" المحضة والنزيهة هو نفسه مثال رائع على المنطق الهيجلى التأملى. وقد بينت الحادثة اللاحقة وقصيرة الأجل للهيجلية البريطانية ـ المتأثرة بالمثلى الأوكسفوردى بردالى ـ على نحو دقيق هذه التوافقية الخاصة بالعقيدة الأخلاقية ،سامية المبادىء ، المرتبطة بديالكتيك المعرفة والخبرة المعتنق بكامله . وعلى هذا النحو تحمل عبارة دريدا التصديرية المقتبسة من أرنولد ثقلا ضخما من الإيديولوجيا المضمنة .إنها ترمز إلى أن قوة الفكر المركز يعقلى تمتص كل الاختلافات بواسطة رؤية هذه الاختلافات بوصفها مجرد مراحل أو معالم على الطريق إلى تركيب هيجلى Synthesis مفاهيمى حاسم . لقد طورت الفلسفة تكنيكات وافرة لتتغلب على كل ما يكون مدركا بوصفه خارجا عن ميدانها المهيمن، وشعار هذه العملية هو الصدام مع ما يسمى بـ Eleatic Stranger في محاورة السوفسطائى لأفلاطون صدام (كما يقرؤه دريدا) لا يزال يصر على "أثار أخر برفض أن يكون مهيمنا عليه تماما لكن حركة العقل الديالكتيكى ،من سقراط إلى هيجل تمثل محاولة لفهم كل شيء باصطلاحات ستضعها دائما الفلسفة سلفا وهذا ينطبق حتى على المقولات التى تبدو أشد مقاومة ،مثل تلك المقولات الإمبريقية أو المادية ،فبمجرد أن تدخل هذه المقولات خطاب الفلسفة ــ سواء أكان كانطيا أم هيجليا أم ماركسيا ــ تخضع لتغير كبير يجعلها ضمفلسفة intra philosophical . وما يكشف عنه دريدا عند ليفيناس هو محاولة التفكير فى حدود هذا التقليد (tradition)واكتشاف المواضع التى يصطدم فيها مع عنف النموذج (الأخلاقى)المغاير للفكر .

ووفقا لليفيناس ،يتحدد سير التحدار الغربى الفلسفى ،منذ البدء ،بميراثه اليونانى القديم "إن الفلسفة توظف سلسلة من المصطلحات والمفاهيم ـــ مثل (الشكل Morphe (Form أو (الجوهر Ousia (Substance أو (السبب Nous (reason أو (الفكر thought) أو (الغاية Telos (goal، إلخ وهى مصطلحات تشكل ،بصورة دقيقة المعجم اليونانى الخاص بالوضوح ومثل دريدا يرى ليفيناس علاقات أو تشاركية تصنيفية بين هذه المصطلحات ،بما أنها تتجه كلها نحو لحظة حقيقة مطلقة وحاضرة بذاتها حالما يدرك العقل المنطق الشامل فى

طبيعتها وتاريخها فما يكون واضحا للمفكرين فى هذا التحدار اليونانى هو كل ما يوجه نفسه إلى مناهج واستراتيجيات شاملة يرثها الفكر ليحفظ قدرته على الإمساك بعالم متمرد إن الفلسفة سلسلة من الانعطافات المعقدة التى تفضى كلها إلى نقطة أصل أمنه وحتى عندما تنوى الفلسفة أن تعيد تقديم بعد تاريخى كأساس لكل معرفة - كما فعل هيجل عند مقاومة اللازمنية. ومزاعم الحقيقة القبلية في العقل الكانطى - فأنها تمفهم التاريخ وفقا لنموذج رجوع دائرى ،على نحو لانهائى إلى مبادئها الأولى ومساواة الحقيقة بالحضور الذاتى معناها دائما أن نعرف سلفا وما كانت عليه التوقعات عند أيه مرحلة معطاه على الطريق إلى الفهم التنويرى فليس هناك شىء يحدث بوصفه صدمة صحية من خارج ميدان العقل التأملى ، لإن النوع الوحيد من المعرفة الذى يؤخذ بعين الاعتبار ،فلسفيا، هو ما كان له مكان في المخطط الديالكتيكى الكبير ، وعندئذ يطالب بمنزلة تاريخية عالمية ومع ذلك يبدو طرفا العلاقة المختلفان أو المنفصلان فوق الزمن إنهما يرجعان ، على نحو مطلق ،إلى المتساوى والمتزمن ، بالطريقة نفسها ،في تاريخ يجمل الزمن في بداية أو نهاية أو في كليهما ، وذلكم هو الحضور(٢٦) .وعندئذ فإن مرحلة هيجل في التاريخ – التي تشمل تاريخ الثقافات منعزلا عن أي تأثير هيلليني سائد- لا تزال تمهد السبيل إلى تأليه العقل المطلق الذي دائما ما يعرف مقدما ، كل حادثة على طول الطريق.

وهكذا حدث - وفقا لليفيناس - أن تطورت الفلسفة الغربية بوصفها شكلا من التحقيق enquiry الابستيمولوجي ، الذي ينقب عن معرفة دقيقة بالعالم ، باعتباره مفهوما من قبل ذات معزولة [٢٧]. وهكذا التأكيد الأولي على العلاقة بين العارف والمعروف (أو العقل والموضوع) يهمش نوعا أخر من خطاب يفهم التحقق منه ، فقط ، من خلال الصدام بين الذات والآخر الإنساني . وليس الأمر أن الفلسفة تتجاهل تماما هذه الأسئلة أو تعجز عن إيجاد حيز للأخلاق داخل مشروعاتها الابستيمولوجية المتعددة . وبالفعل ، كما رأينا ، تعد الأخلاق مطلبا ساميا من مطالب التحدر Tradition - من أفلاطون إلى كانط ومن بعده - وقد جعلتها النظرية الأخلاقية منسجمة مع مزاعم الحقيقة لدى عقل لا يعترف بحدود لميدانه الخاص . لكن ذلك يفترض ، على وجه الضبط نظاما من الأسبقيات التي يسائلها ليفيناس

بالنيابة عن الأخلاق التي لن تخضع بالتالي للأهتمامات التي تحكم السؤال الابستيمولوجي ، ويجادل ليفيناس بأن هذا المشروع يستحق التمحيص فعلا عند نقطة الصدام مع الأخرية ، والآخر المتأصل اللذين يجاوزان كل المفاهيم والمقولات المستنبطة لإبقاء التفكير على طريق الرجوع الآمن إلى منطق أسبقيات ذاتية - الهوية . وبالتالي يمثل "البين إنساني interhuman مسألة حدود مشتركة : محور مزدوج حيث ما يكون في العالم بوصفه وضوحا ظاهرياتيا موضوع إلى جانب ما يكون ليس في العالم بوصفه مسألة أخلاقية [٢٨] وتمثل الفينومينولوجيا - وفقا لليفيناس كما وفقا لدريدا - المرحلة السوفسطائية جدا والأكثر تطورا : مرحلة تصل إلى السعي نحو توفير أسس ، لا مجال للشك فيها ، من أجل ممارسة الفهم الإنساني . لكن هذا الموقف متحقق فقط على حساب فلسفة متأكدة من طريقتها الضيقة والابستيمولوجية في السؤال . وهي تأخذ عند هوسرل شكل الإنعكاس الصارم على قوى وحدود الأنا المتعالية التي يتوجه نشاطها نحو موضوعات في مجال الخبرة الإدراكيحسية المستقاة من المصدر الأول . وقد حاول هيدجر وسارتر أن يمدا هذا النشاط إلى ميدان الإنعكاس الأخلاقي حيث تلعب مسألة الإنهمام الإنساني بالأخرين دورا مركزيا جدا . لكنهما ، كما يجادل ليفيناس ، فشلا في هذا المسعى، لأنهما ذهبا إلى فهم الآخر المؤسس على الخبرة البدائية primordial بالذات. ومن ثم لاتزال - عند سارتر - ظاهرة الآخر مأخوذة بعين الاعتبار ، كما عند كل الوجوديين الغربيين لتكون شرطا للوحدة والاندماج اللذين هما اختزال للآخر إلى مقولات الشخص نفسه.[٢٩]

إن دريدا ، على أية حال شارح غير نقدي لنصوص ليفيناس ، ذلك أنه يفهم استحالة هذا النقد الجذري ما دام هناك استمرار ، بحكم الاضطرار، في استعمال لغة التقليد الغربي ومفاهيمه ومقولاته الفكرية المترسبة . وبفعل أصل اللغة والمعنى واختلاف العلاقة بالآخر ، على نحو لانهائي ، يستسلم ليفيناس لخيانة أهدافه في خطابه الفلسفي (الكتابة والاختلاف ص ١٥١) . وبطريقة مماثلة ، يسائل دريدا مطالبة ليفيناس بتحديد الظاهرياتية الهوسرلية بوصفها صيغة من الفكر الذي تتم مجاوزته بأي سؤال موثوق به في القيم الأخلاقية . لقد سعى ليفيناس إلى تعيين هوية هذه النقاط التي يردها هوسرل بذارنعية إلى مجال انعكاس" أناوي"

Egological حيث يتم تصور الأخلاق بوصفها ، فقط ، نوعا من المعرفة ـ الذاتية المتبادلة . وكثيرا ما يقول ليفيناس بأن جعل الأخر أنا متبدلة يمثل تحييدا لآخرها المتأصل (الكتابة والاختلاف ص ١٢٣) ويجادل دريدا بأنه لا سبيل إلى إثارة هذه الأسئلة دون انتقال أولى عبر الصرامات rigours الضرورية في الفكر النواميسي Nomenological فـ" لا يستطيع المرء أن يتحدث ولا أن يكون لديه أي حس بالآخر كلية إذا لم يكن هناك ظهور للآخر بالكلية أو دليل على الآخر بالكلية ، بما هو عليه . وليس هناك أحد سوى هوسرل لديه حساسية بالأسلوب الفريد . والمتعذر اختزاله ـ لهذا الدليل واللاتظهير Nonphenomenatization المؤشر عليه داخله "(ص١٢٣) . وذلك ينسجم مع ما قالته عن تأكيد دريدا على الرغبة في إبقاء الثقة بالعقل التنويري ، والتفكير من خلال مشكلات التحدر الإبستيمولوجي ، حتى في أثناء اختيار حدود هذا التحدر . ونصوص دريدا المبكرة عن هوسرل دليل كاف على انشغال دريدا المثمر والحميم بالفكر الظاهراتي . وحجته المضادة لليفيناس ـ مثل حالته ضد فوكوه في "الكوجيتو وتاريخ الجنون" ـ تطالب بهذه النقطة الجوهرية . ولن يملك التفكيك اية قوة نقدية بخصوص نصوص العقل الغربى المركز يعقلى اذا ظن انه يتحرك بحسم "وراء" التحدار الغربى بالقفز عليه الى ارض مختلفة .

وعلى الرغم من ذلك فمن الواضح ان ليفيناس يمارس تاثيرا ثابتا وعميقا على فكر دريدا . يكتب دريدا ان كل المفاهيم الخاصة بالفلسفة الغربية عند لفيناس "تتجه ببطء نحو فضاء Agora ، ومستدعاة لتبرر نفسها بلغة اخلاقية – سياسية ؛ لا تسعى المفاهيم الى الحديث عنها – ويعتقد انها تسعى – ولنقل مستدعية نقل نفسها الى هذه اللغة باقرار اغراضهم العنيفة " (ص ٩٧) . ان عمل دريدا المعترف به على الرغم من الحرب المفتوحة – وبصفة خاصة من فلاسفة في خط الهجوم الانجلو امريكى – علامة على هذا العنف الذى يثير اى تحد لبروتوكولات النقاش العقلى . وهنا يتذكر المرء هجوم كانط على معلمى اسرار الدين وهؤلاء الذين تبنوا "نغمة رؤيوية " ليعطلوا برلمان العقل . وجريمتهم الاسوأ من وجهة نظر كانط هى التشويش الحادث بالتالى بين حقائق قابلة للسؤال المتعقل وحقائق قانون اخلاقى موحى به . ان معلمى الاسرار الدينية يأثمون في حق العقل والاخلاق والدين على

السواء عندما يتسببون في انهيار مصطلحات هذا التمييز الحاسم ، كما يضعه دريدا ،ملخصا كانط :" انهم لا يميزون بين العقل التاملى المحض والعقل العملى المحض ، ويعتقدون انهم يعرفون ما يكون قابلا للتفكير فيه كلية ، ويصلون عبر الوجدان وحده الى قوانين شاملة تخص العقل العملى " (عن النغمة الرؤيوية ص ١٢) ومن ثم فان الاتهام الفعلى هو ان هذه الطبقة المستنيرة المزيفة تنتصب بوصفها متعهدة الحقيقة الممنوحة اليهم وحدهم . وتنكر الفلاسفة الحقيقيين الذين مهمتهم تحديد حدود العقل الانسانى وقدراته الخاصة . ان هذا يساعد على بيان علام يكون الرهان عندما يرفض الفلاسفة – وخصوصا اير A.J.Ayer دريدا بوصفه شخص "أدبى " وبلاغى مزعج افكاره غير جديرة باهتمام مفكرين جادين (٣٠) وبطريقة مماثلة بالنسبة الى كانط ، فان " كل الفلسفة هى حقا غير ممتعة prosaic ، واى افتراض بان التفكير يرتد الى اصوله "الشعرية"(ما قبل السقراطية) هو مجرد اهانة للوقار العقلى واهانة للحقيقة . والمتعصبون للحدس غير المساعد يكشفون انفسهم بوضوح جدا عند اللجوء الى المجاز بوصفه بديلا للبرهان العقلى " وهذه السياسات الخفية هى ايضا شعريات خفية وافساد شعرى للفلسفة "(ص ١٤) وذلك لان المجاز – او اللغة الشعرية " بوجه عام – يدعى الوصول الى عالم من الحقيقة الحدسية غير ممكن تفسيره وفقا لعقل عادى بسيط . انه مرة اخرى ، برلمان الملكات العقلية عند كانط – خطاب اصوات حرة ومتساوية وخاضعة لقانون العقل – الذى يظهر نفسه بسرعة لتسجيل هذا التهديد . وما يكرهه كانط جدا بخصوص الفلاسفة الشعراء poet philosophers هو عادتهم في اطلاق العنان للاسلوب العاطفى الذى يتجاهل قواعد التبادل البرلمانى المتحضر . ومتعهدو الرؤيا النبوئية " يسخرون من العمل والمفهوم والمدرسة ... وما يمنح لهم يجعلهم يثقون في الاقتراب على نحو عفوى والهى وحدسى من او عبر العبقرية ، بعيدا عن المدرسة" (ص ٩) . وورقة الابرشية charge-sheet الكانطية هذه ، يكررها بانتظام فلاسفة من مثل اير Ayerوسيرل sealie عندما يعتبرون ان اسلوب دريدا " الادبى " مجهد الى حد رفض الانشغال به بجدية من خلال نقاش متعقل .

واجادل انا ، على العكس تماما : ان التفكيك ينطوى على عناء فكر- سعى نحو نقض حاسم للباطنية – برصفه بطرق عديدة مع الكانطية اكثر مما برصفه مع

معارضيه المتعجرفين . ويكتب دريدا ، بوضوح تام ، انه لا مفر من " القانون والقضاء والقدر" لدى الفكر التنويرى في الايام الحالية . وتلك تيمة كتاباته المتاخره عن سياسات المعرفة و "مبدأ العقل " ودور التعليم والبحث الجامعى . انها مفارقة ظاهرية الى حد بعيد ان يكرس دريدا نفسه ليدافع عن مكان الفلسفة في المناهج الجامعية والمدرسية ، بينما يواصل "تفكيك" البراهين التقليدية ومزاعم الحقيقة . ويتساءل دريدا :" من يكون اكثر ايمانا بنداء العقل ، من يسمعه بأذن حادة ... الشخص الذى يطرح اسئلة بالمقابل ام الشخص الذى لايريد ان يسمع اى سؤال بخصوص مبدأ العقل ؟" (" مبدأ العقل" ص ٩) ويمكن ان يقرأ هذا السؤال بوصفه مهمة مضاعفة من ناحية اولى للفلسفة : طالما انها متعامية اساسا عن اهتماماتها وبواعثها الحاكمة لكن من ناحية اخرى – واشد حدة – يمكن ان يقرأ بصدد هذه الاشكال من البراجماتية الجدية او " ما بعد الحداثة " التى تتبرا من العقل نفسه. وحسب دريدا كما حسب ليفيناس ، هناك وصية اخلاقية تطالب الفلسفة بتوفير مصطلحات تمنح مقاومة قصوى لقوى سيطرتها المستعادة ، لكن هذه المطالبة يدعمها الانشغال الحميمى والمتعقل بالنصوص حيث تخاطر الفلسفة بمزاعمها عن الحقيقة .

مؤكد ان دريدا يمضى ابعد يمضى باتجاه تعرية المثال الكانطى للفلسفة الذى يعاملها بوصفها موضعا للسؤال النزيه والمحض ، والمتحرر من ضغوط التصادم الحكومى استنادا الى لا مشاركتها المكفولة في الشئون العملية . ويوضح كيف ان بلاغة اللامبالاة تخدم رفع صورة الفلسفة ذاتها ، كما تساعد بحسم شديد ، على ابعاد الاهتمام عن رهاناتها وانشغالاتها المضاعفة بالعالم "خارج" الجامعة لكن ايراد هذه الحجج ضد المثالية الكانطية – وربط هذه المثالية بابستيمولوجيا معينة تخص المعرفة والعقل والحقيقة – لن يكون افتراضا باننا نتخلى من الان فصاعدا ، عن المشروع الكامل للنقد التنويرى : فهذا العمل يتضمن ، دائما كما يكتب دريدا :" ايماءة مزدوجة ودعوى مزدوجة : ضمان كفاءة مهنية (احترافية – م) وضمان تقليد اشد جدية للجامعة حتى اثناء الانطلاق بقدر ما يمكن ظاهريا وعمليا في عمق الفكر الاشد مباشرة بخصوص الهاوية Abyss غير الجديرة بالجامعة ... ففى هذه الفقرة من " مبدأ العقل" (ص ١٧) يلمح دريدا من ناحية الى المعالم الطوبوغرافية

المميزة لحرم جامعة كورنل cornell ومن ناحية اخرى يلمح الى هذا التحدار الطويل للفلسفة من افلاطون الى هيدجر، ذلك التحدار الذى يسعى الى تأسيس ارضيات او قواعد للعقل نفسه، وتصبح هذه الاسس غير المتاحة تماما – اى نتاجات ارادة الحقيقة داخل اللغة والمجازات المتنكرة في صورة مفاهيم – رسالة نيتشوية مستخلصة ، غالبا من نصوص دريدا ، الا ان تناول هذه الرسالة في مواجهة القيمة value يمثل موافقة على هؤلاء الذين يرفضون قراءة دريدا بسببه لا عقلانيته المفترضة . قد يكون موضع شك العقل نفسه – شك متأن ومبرهن عليه بدقة متناهية – ان الفلسفة تنهض ، على احسن وجه بمسئولياتها الحالية .

الهوامش

---

(1) H.L.A Hart, Essays in Jurisprudence and Philosophy (Oxford: Clarendon Press,1983).
(2) Derrida elaborates on this metapbor in his essay Living On: Border-Lines" in Deconstruction and Criticism, op. Cit., pp. 75-176.
(3) Martin Heidegger, Nietzsche (Pfullingen: Neske, 1961).
(4) Derrida, Coming into one's own" , in Geoffrey Hartman (ed) , Psychoanaiysis and the Question of the Text, op Cit, pp. 114-48.
(5) Derrida, Freud and the Scene of writing, in writing and Difference, op cit., pp.196-231, All further references are given in the text.
(6) Sigmund Freud, Beyond the Pleasure Principle, in On Metapsychology: the Theory of Psychoanalysis, vol. XI of the pelican Freud Library, ed. Angela Richards (Harmondsworgth: Penguin, 1984) pp. 275-337. See especially pp. 283-7
(7) See Ronald W. Clarke, Freud: the Man and the Cause (London: Jonathan Cape,1980) for details of this and other fraught passages in Freud's dealing with his colleagues, students and disciples. The Letters to and from his eariy associate Wilhelm Fliess are among the many correspondance that Derrida draws upon in La Carte Postale
(8) See especially W.K.Wimsatt, The Verpal Icon, op. Cit.
(9) Michel Foucauit, Madness and Civilization, trans. Richard Howard (New York: Pantheon, 1965) For Derrida's critique, see Cogito and the history of madness, in writing and Difference, op. Cit., pp.31-63
(10) Foucault's response to Derrida appeared as an appendix to the second edition of Folie et Deraison (Paris : Gallimard, 1972), pp. 583-603
(11) See Edward Said, The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions, critical inquiry, vol. IV (1978), pp.673-714
(12) Foucault, The Order of Things : an Archaeology of the Human Sciences,

trans. Alan Sheridan (New York : Random House, 1970), closing sentence.

(13) See for instance, Louis Althusser, For Marx , trans. Ben Brewster (Harmonds-worth: Penguin Books,1969). Catherine Belsey's Critical Practice (London: Methuen, 1980) offers a lucid account of Althusser, Lacan and other proponents of this antihumanist theoretical line.

(14) See also Bartihes, The Death of the Author', in Image-Music-Text, op. Cit.

(15) Gilles Deieuze, Kant's Critical philosophy: the Doctrine of the Faculties, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam (London: Athlone Press1984), p 32.

(16) ibid, pp.32-3.

(17) See, for instance, Derrida, The Principle of Reason', op. Cit.;also his essay Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in philosophy', trans. John P. Leavey, Oxford Lite:Rary Review, vol. VI. NO.2 (1984), PP. 3-37.

(18) Giiles Deleuze and Felix Guattari, Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia (New York: Vik:ng,1977).

(19) Deleuze, Kant's Critical Philosophy, op. Cit., p. 36.

(20) Derrida, Edmund Husserl's Origin of Geometry': an Introduction, trans. John P. Leavey (Pittsburgh: Duquesne University Press,1978).

(21) See Derrida , Violence and Metaphysics: an Essay on the Thought of Emmanuel Le-vies', in Writing and Difference. Op. Cit., pp. 79-153.

(22) Susan Handelmann, The Slayers of Moses :the Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory (Albany, NY: State University of New York Press,1982).

(23) For more In this connection —notably the influence of Bradleian idealism on modern Shakespearian studies — see Terence Hawkes, That Shakespeherian Rag: Essays on a critical Process (London: Methuen,1986).

(24) Derrida, interview with Kearney op. Cit., p. 96

(25) Richard Kearney, interview with Emmanuel Levinas, in Kearney, op. Cit., pp45-63; p.55

(26) Ibid, p. 55

(27) Emmanuel Levinas, Totality and Infinity, trans. A. Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press,1979).

(28) Kearney, interview with Levinas, op. Cit., p. 56

(29) Ibid, P. 58

(30) A.J. Ayer, Wittgenstein (London: Weidenfeld and Nicolson,1984). P. 159

فى فلسفة اللغة

حول جدل دريدا و أوستن و سيرل

ماهر شفيق فريد(*)

ترمى هذه المقالة القصيرة - كما هو واضح من عنوانها - الى استكشاف جانب او جانبين من فلسفة اللغة وذلك من خلال المناظرة التى جرت على الورق بين جاك دريد(١) وجون أوستن(٢) وهى المناظرة التى دخلها جون سيرل(٣) للدفاع عن الثاني واعتمد بصورة اساسية على فصلين :احدهما يحمل عنوان "المواضعة والمعنى" : دريدا و أوستن "بقلم جوناثان كلر(٤) من كتابه المسمى في التفكيك : "نظرية ألادب في سبعينيات القن العشرين" (١٩٨٢مطبعة جامعة كورنيل) وقد اعيد طبعه مع تقديم من جانب المحررين - في كتاب "النظرية الادبية المعاصرة: الدراسات الادبية والثقافية " بتحرير روبرت كون دافس ورونالد شليفر ١٩٩٤،الناشر: لونجمان ، نيويورك ولندن) والفصل الثاني يحمل عنوان "رسائل إلى الوطن : دريدا و أوستن والرابطة بأكسفورد" وهو الفصل السابع من كتاب كريستوفر نوريس(٥) عن دريدا فى سلسة كتب فونتانا (١٩٨٧لندن)

نحن هنا بازاء ومنظر امريكى للافعال الكلامية —سيرل— وفيلسوف فرنسى — دريدا قرأعلى نحو مغاير كتاب عالم اللغة البريطاني اوستن المسمى كيف نصنع اشياء بالكلمات (١٩٧٥كمبردج : ماساشوستس) وهو من علامات الطريق فى فلسفة اللغة . وينحاز كلر الى جانب دريدا مبينا كيف ان رد سيرل على الفيلسوف الفرنسى (وذلك فى مقالة عنوانها "اعادة الاختلافات : رد على دريدا بمجلة "جليف Glyph(١٩٧٧) يخطىء ادراك مراميه .

ويبدأ كلر فصله بشرح محاولة اوستن تحديد معانى المنطوقات utterances على اساس نسق من الافعال الكلامية ، نسق يوفر قواعد تواضع الناس عليها تتضمن

(*) استاذ الأدب الإنجليزي ، جامعة القاهرة

الملامح السياقية للمنطوقات ان محاولة اوستن تصف المنطوق والمعنى على نحو مستقل عن نية المتكلم . بمعنى ماهو قائم فى ذهن المتكلم عن شروعه فى الكلام . ويفرق اوستن بين الافعال الكلامية الجادة وغير الجادة ، بينما يرى دريدا ان هذا يدق اسفينا يعاد به ادخال نية المتكلم فى حدثينا عن المعنى وبذلك يحبط اوستن مشروعه الخاص ، وهو مشروع يتعاطف معه دريدا الى حد ما. ودعوى سيرل المضادة - دفاعا عن اوستن - هى ان دريدا قد اساء فهم استخدام اوستن المنهجى لكلمة "جاد " وانه يستخلص من الكلمه اكثر مما يسوغ له ان يفعل. ويرى كلر ان سيرل قد اخفق فى مواجهة القضايا التى يثيرها دريدا فى نقده لاوستن كما يحتمل ان يكون سيرل قدسها عن مدى مشروع اوستن.

ويولى كلر اهميه خاصة لمصطلحى "الاكمال supplementarity وامكانية التكرار iterability وهما مفهومان مفتاحيان لفهم مناظرة سيرل/دريدا (نصوص دريدا ذات الصلة هنا هى فصله المسمى "التوقيع الحدث السياق: من كتابه "هوامش الفلسفة" ، باريس ١٩٧٢ ومقالته المسماة Limitel Inc بالتيمور ١٩٧٧ ان "الاكمال" مصطلح دريدى يعنى (فى الفرنسية) تكملة او إضافة الى شىء ما كما يعنى استبدالا او احلال شىء محل شىء . اما امكانية تكرار الخطاب فتثير فكرة عدد لا متناه من السياقات للمنطوق بما يجعل من الممكن تقرير المعنى دون رجوع الى شفرة Code لمواصفات السياق. وما يقوله دريدا فى النهاية هو ان إمكانية عدد لا متناه من المواضعات تحبط مشروع تقديم شفرة منهجية لها .

*****

يقول كلر فى فصله "المواضعه والمعنى : دريدا واوستن" ان المعنى فى منظور دى سوسير ، نتاج مواضعات لغويه ، ثمرة نسق من الاختلافات . فلكى نفسر المعنى نحتاج الى ان نطرح علاقات تضاد وامكانات تضام تشكل اللغة ولكن المشكلة هنا كما لاحظ كثرون هى ان نظرية تشتق المعنى من مواضعات لغوية لا تفسره كلية . فلو نظر المرء الى المعنى على انه نتاج علاقات لغويه متجلية فى منطوق فسيكون عليه ان

يواجه الحقيقة الماثلة فى ان المتكلم يمكن ان يعنى امورا مختلفه بنفس السلسلة اللغوية وذلك فى مناسبات مختلفة . ان قولنا "اتستطيع ان تحرك ذلك الصندوق؟" قد يكون طلبا او سؤالا عن مدى قوة المخاطب او حتى سؤالا بلاغيا يشير ــ بتسليم ــ الى استحاله تحريك الصندوق .

ويفرق اوستن بين نوعين من الكلام :منطوقات خبرية Constative تحتمل الصدق او الكذب اذ تصف حالة من الحالات ومنطوقات ادائية Performative ليست بالصادقة ولا الكاذبة وانما هى تؤدى فعليا ، الفعل الذي تشير إليه (كقولنا "اعد بان اسدد لك الدين الذي على غدا" ففى هذا القول اداء لفعل الوعد).

ولو اننا قلنا "هذا الكرسي مكسور" لأمكن ان تكون لهذه العبارة معان عديدة : "احذرك من ان هذا الكرسى مكسور"،أبلغك أن هذا الكرسي مكسور ، "أسلم لك بان هذا الكرسي مكسور" ، "اعلن لك ان هذا الكرسى مكسور "،" أشكو إليك من ان هذا الكرسي مكسور" .

ويفرق اوستن ايضا بين الأفعال الكلامية locntionavy acts والأفعال الإنشائية illocationary acts فعندما اقول "هذا الكرسي مكسور" أؤدي الفعل الكلامي وهو نطق جملة (باللغة العربية هنا) وفى الوقت ذاته أؤدي فعلا انشائيا هو التقرير او التحذير او الاعلان أو الشكوى . وثمة أيضا ما يدعوه أوستن الأفعال قبل الكلامية Peclocutionaryأي الأفعال التي قد أقوم بها بأدائي الأفعال الكلامية والإنشائية : فإذ أجادلك قد أقنعك ، وإذ أعلن لك شيئا قد أجعلك على وعي به . وقواعد النظام اللغوي تفسر معنى الفعل الكلامي ، وهدف نظرية الفعل الكلامي هو تفسير معنى الفعل الإنشائي أو ـ كما يدعوه أوستن ـ القوة الإنشائية لمنطوق ما.

وينقلنا هذا إلى بعض المفاهيم الأساسية لعلم العلامات Semiotics. يقول أمبرتو إيكو في كتاب "نظرية في علم العلامات" : "العلامة هي كل شئ يمكن اعتباره بديلا ، على نحو دال، لشئ أخر .. فعلم العلامات من حيث المبدأ هو النسق الذي يدرس كل شئ يمكن استخدامه من أجل الكذب . فإذا كان هناك شئ لا يمكن استخدامه في قول

كنبـة ، فإنـه - عكسـا - لا يمكـن اسـتخدامه فـي قـول مـا هـو صـادق" . إن جملـة مثـل "الخفاش قد حط علـى قبعتـي" مـا كـانت لتكـون سلسـلة دالـة مـن الكلمـات لـو تعـذر أن يقولها المرء كاذبا . وبالمثل نجد أن عبارة "الأن أعلنكما زوجا وزوجة" - التـي يقولـها الكاهن عند إجـراء مراسـيم الـزواج - لا تكون أدائيـة إلا إذا كـان مـن الممكـن أن تخطـئ هدفها ، أي أن تستخدم فـي ظـروف غير ملائمـة ودون أن يـترتب عليـها توثيـق عـروة الزواج.

وفي رده على دريدا ، يذهب جون سيرل إلى أن فكرة أوسـتن هـي ببسـاطة ، كمـا يلي : إذا أردنـا أن نـعرف مـا معنـى قطـع عـهدا أو التفـوه بتقريـر فمـن الخـير لنـا ألا نبـدأ حديثنا بعهود يقطعها ممثلون على خشبة المسرح فـي مسـرحية أو تقريـرات فـي روايـة قدمها روائيون عن شخصيات في الروايـة لأن مثـل هـذه المنطوقـات - كمـا هـو واضـح - ليست حـالات قياسية للعـهود والتقريـرات.. وقـد ذهـب أوسـتن مصيبـا إلـى أنـه مـن الضروري أن نعلق مجموعة من الأسئلة عن الخطاب الطفيلي إلى أن يكون المرء قـد رد على مجموعة سابقة ، منطقيا ، من الأسئلة عن خطاب جاد".

ربما كانت هذه هي "فكرة أوستن" ولكن ملائمة مثل هذه الفكرة هي - على وجـه الدقة - موضع السؤال . وهنا يقول دريدا : "إن ما هو في الميزان هنا هـو قبـل كـل شـئ الاستحالة واللامشـروعية البنائيـان لمثـل هـذا الاضفـاء للطـابع المثـالي أو التصـوري idealisation حتى لو كان منهجيا ومؤقتا".

ويقول سـيرل : "لا يمكـن ، مثـلا ، أن تكـون هنـاك عـهود يقطعـها الممثلـون فـي مسرحية لو لم تكن هناك إمكانية قطع عهود فـي الحيـاة الحقيقيـة" . ومـن المحقـق أننـا متعودون على التفكير بهذه الطريقة : فالعهد الذي أقطعـه علـى نفسـي حقيقـي ، والعـهد في مسرحية محـاكاة خيالية لعهد حقيقي ، إعادة فارغة لصيغة تسـتخدم فـي قطـع عـهود حقيقية . ولكن من الممكن أن يحاج المرء قائلا إن علاقة الاعتماد هذه تتحرك أيضـا فـي الاتجاه المقابل : فلو لم يكن مـن الممكـن لشـخصية فـي مسـرحية أن تقطـع علـى نفسـها عهدا ، لما كانت هناك عهودا في الحياة الحقيقية ، لأن مـا يجعـل العـهد ممكنـا (فـي رأي

أوستن) هو وجود إجراء متواضع عليه، أو صيغ يمكن إعادتها. فلكي أتمكن من أن أقطع على نفسي عهدا في الحياة الحقيقية يتعين أن يكون ثمة إجراءات ممكن إعادتها أو صيغ كتلك المستخدمة على خشبة المسرح.

لا يمكن لسلسلة من الكلمات أن تكون ذات دلالة إلا إذا كان من الممكن إعادتها ، إلا إذا امكن تكرارها في سياقات وغير جدية جدية متنوعة ، إلا إذا أمكن إيرادها Cited أو محاكاتها محاكاة ساخرة parodied. ليست المحاكاة عارضا يقع لأصل ، وإنما هي شرط إمكانه . لا يمكن أن يكون هناك أسلوب أصلي مميز لـهمنجواي إلا إذا تسنى إيراده، ومحاكاته محاكاة جادة ، ومحاكاته محاكاة ساخرة . فلكي يوجد مثل هذا الأسلوب يتعين أن تكون هناك ملامح يمكن التعرف عليها تسمه ، ويتعين أن يتمكن المرء من عزلها بوصفها عناصر يمكن تكرارها ، وهكذا فإن إمكانية التكرار المتجلية ، فيما هو غير أصيل ، واشتقاقي ، ومحاك ، ومجاك محاكاة ساخرة ، هي ما يجعل الأصيل أو الأصلي ممكنا .

ويورد أوستن مثال الزواج تدليلا على محاجته. فعندما يقول القس :"الأن أعلنكما زوجا وزوجة" فإن منطوقه يؤدي ، بنجاح ، فعل ربط أثنين برباط الزواج إذا استوفى السياق شروطا معينة : ينبغي أن يكون المتكلم شخصا رخص له بعقد الزيجات، ينبغي أن يكون الأثنان اللذان يخاطبهما رجلا وامرأة غير متزوجين ، وقد حصلا على تصريح بالزواج ، وأن يكونا قد تلفوها بالعبارات المطلوبة في الاحتفال الذي سبق الكلمات (كأن يقول كل من العروسين : إني أفعل" I do ردا على سؤال الكاهن "أتقبل" أو "تقبلين" هذا الرجل أو "هذه المرأة "زوجا" أو "زوجة" لك؟ . ولكن هب أن متطلبات الموقف قد توافرت ولكن أحد طرفي الزواج كان واقعا تحت تأثير تنويم مغناطيسي ، أو أن كل جوانب الاحتفال كانت مستوفاة ولكنها دعيت "بروفة" أو تدريبا على عقد القران الحقيقي ، أو أنه ، على حين كان المتكلم قسا رخص له بعقد الزيجات ، والزوجان قد حصلا على الترخيص المطلوب ، فإن ثلاثتهم كانو يمثلون في مسرحية تصادف أنها ضمت مشهد عقد زواج.

أو أنظر ماذا يحدث لو أنه ، بعد إتمام مراسيم عقد الزواج ، قال أحد العروسين : إنه كان يمزح عندما قبل الاقتران بالطرف الأخر - إنه كان يتظاهر بالقبول ، أو يجري مجرد بروفة، أو يتصرف تحت ضغط واقع عليه كأن يكون أبو العروس - طوال الاحتفال - يصوب إليه مسدسا على سبيل التهديد . سنضطر في هذه الحالة إلى أن نعيد النظر في القوة الإنشائية للمنطوق : إن المعنى محدود بالسياق ، ولكن السياق بلا حدود.

ولنأخذ مثلا آخر . أي فعل كلامي يمكن أن يكون أكثر جدا من فعل التوقيع على وثيقة وهو أداء قد تكون نتائجه القانونية أو المالية أو السياسية هائلة ؟ فبالتوقيع على وثيقة يغدو المرء - في ثقافتنا الراهنة - مسئولا مسئولية كاملة عما ورد فيها . إنه ينتوي ما تعنيه ويؤدي على نحو جاد الفعل الدال الذي تنجزه الوثيقة.

التوقيع ، شأنه في ذلك شأن الأفعال الكلامية يتضمن (١) اعتماد المعنى على عوامل مواضعاتية وسياقية ، ولكنه يتضمن أيضا (٢) استحالة استنفاد الإمكانات السياقية بحيث يمكن وضع حدود للقوة الإنشائية ومن ثم (٣) استحالة التحكم في أثار فعل الدلالة أو قوة الخطاب باصطناع نظرية سواء كانت تتوسل إلى نوايا الذوات أو إلى شفرات وسياقات.

*****

ننتقل الأن إلى ما يقوله كروستوفر نوريس في كتابه "دريدا" عن جدل دريدا وأوستن وسيرل . لقد شن الكثيرون من أتباع التيار الرئيسي في الفلسفة الأنجلو - أمريكية - تيار التحليل المنطقي - هجماتهم على دريدا لأن كتاباته تتخذ منعطفا "أدبيا" (شأن كثير من الكتابات الفرنسية الحديثة) ولأنه يدفع بالاسلوب إلى مكان الصدارة على حين لا يولي مسائل الفلسفة "الجدية" العناية التي تستحقها . كذلك يتهمونه بأنه محا الخطوط الفاصلة بين "الفلسفة" و "الأدب" معالجا الأولى على أنها مجرد ظاهرة نصية ومن ثم فإنه يخضع "العقل" لـ "البلاغة" .

ويتخذ سيرل موقفا قريبا من ذلك عندما يحاسب دريدا قائلا إنه أساء قراءة أوستن إساءة صارخة وذلك في صدد نظرية الفعل الكلامي وعلى أحد المستويات يمكن النظر إلى هذا الجدل على أنه مثل من أمثلة كثيرة (وإن يكن مثلا متطرفا) للسجال بين المنطق الأنجلو - سكسوني القائم على حسن الإدراك المشترك Commonsense والتدويمات العالية للنظرية الفرنسية بعد البنيوية . ودريدا ذاته يعبر عن شكه فيما إذا كان من الممكن لمثل هذه المساجلة بين موروثين فلسفيين أن تقع أساسا لولا فجوات الفهم الهائلة المتبادلة ، على طول الطريق ، بين الطرفين ، فليس ثمة شك في أن هناك انقطاعا خطيرا للاتصالات بينهما .

ولنلخص القضية فيما يلي : يرى سيرل ، ومعه أنصاره في المعسكر "التحليلي" أن دريدا قد أساء قراءة نص أوستن بمعنى أنه صمم على ألا يصدق أن هذا الأخير نجح في أن يقول ما يعنيه ، أو أن يعني ما يقول . ويفترض دريدا ،على العكس ، أن أكثر المواضع كشفا في نص اوستن هي تلك التي نجد فيها أن أختياره لاستعارته وأمثولاته الرمزية وتعبيراته يخلق مشكلات حقيقية لأي امرئ يريد أن يقرأ نصه قراءة فاحصة . وعند سيرل أنه لا وجود لمثل هذه المشكلات وإنما هي نتاج لتصميم دريدا الملتوي على تجاهل المعنى الواضح لكلمات أوستن ، واتجاه نواياه ، بينما يتمسك دريدا بتفاصيل ثانوية يمكن للفلسفة - الفلسفة الجادة - أن تغض الطرف عنها. أيمكن أن يكون دريدا جادا عندما يضع موضع المساءلة الفكرة القائلة إن اللغة ، أساسا ، وسيلة للتوصيل وأن التوصيل وظيفتها المثلى ؟ أوعندما يوحي فعليا بأن الأفعال الكلامية الملفقة أو الخيالية (هي التي يستبعدها أوستن من مجال الاعتبار "الجاد") قد تكون في الحقيقة هي النموذج للمنطوق الأدائي بعامة؟ أو عندما يضفي طابعا إشكاليا على فكرة "السياق" إلى الحد الذي ينكر معه إنها يمكن أن تكون أساسا لتقرير ما تعنيه الأفعال الكلامية في أي موقف معطى ؟ إن قول دريدا بهذا كله لا يمكن أن يعني (في نظر سيرل) غير أنه ليس منغمسا في حجاج فلسفي "جدي".

هكذا ينظر سيرل إلى ما يعده إهمالا بالجملة - من جانب دريدا - للبروتوكولات الأولية للحجاج الفلسفي . وعنده أن التفكير خليق أن يتنكب جادة الصواب إذا هو عنى ، أكثر مما ينبغي بمسائل الأسلوب "الأدبي" ، أو إذا تركنا البلاغة تقف في طريق الاتساق المنطقي المباشر . ولكن الحقيقة - في رأي كرستوفر نوريس - هي أن نص دريدا يمتلك صرامة خاصة به ، وهو ما قد نغفل عن ملاحظته إذا تركز اهتمامنا على الألعاب اللغوية التي يلعبها على حساب سيرل . إن دريدا لا يقول باستحالة كل اتصال ، وإنما هو يضع موضع المساءلة حق الفلسفة في أن تقيم - بالجملة - نظرية في العقل واللغة على أساس من أفكار الحس المشترك التي تعمل بكفاءة في مجالات الحياة العملية ، ولكنها تتخذ طابعا آخر عندما تعد مبدأ فلسفيا . ولهذا يمضي دريدا شوطا بعيدا في محاولته إثبات أن نص سيرل يمكن أن يرد عجزه على صدره بما يناقض افتراضاته الخاصة الحاكمة . إن دريدا لا ينكر أن اللغة ذات جانب "دولي" يسمح لنا - مرة أخرى ، في مجالات الحياة العملية - بأن نفسر ألوانا متنوعة من المنطوقات الأدائية بما يتمشى مع الموضوعات ذات الصلة ، ولكنه - بالتأكيد - يرفض الفكرة القائلة إن الفلسفة تستطيع أن ترسي قواعد هذا الإجراء بأن تشرح كيف يجمل باللغة أو ينبغي عليها أن تعمل إذا أريد لعملها أن يكون ذا معنى .

وظاهريا يبدو أن سيرل يقف في جانب العقل المشترك بينما دريدا يسلك الدرب الفرنسي المألوف : درب التجريد الميتافيزيقي . ولكن الواقع أن جدلهما يكشف عن انعكاس غريب لهذه الأدوار التقليدية . فبتما سيرل هو الذي يترجم مطلب ديكارت - مطلب "الأفكار الواضحة المتميزة - إلى نظرية في الفعل الكلامي قائمة على فكرة اتصال ذي امتيازات خاصة به بالمعاني والنوايا . بل أن دريدا يذهب إلى حد القول بأن مقدمات سيرل ومناهجه مشتقة من "فلسفة القارة (أوربا) وهي بشكل أو بأخر بلغة الحضور في فرنسا" بمعنى أنها مشتقة من موروث تفكير هرمينوطيقي أوربي .

وقد نشأت الهرمينوطيقا - من حيث هي نسق فلسفي واع بذاته - مع الانعطافة التأملية التي حدثت في القرن التاسع عشر في صدد كتابه التعليقات والشروح على

الكتاب المقدس ودراسة اللغة ثم هذب من حواشيها وطورها - لغايات كثيرا ما كانت بالغة الاختلاف عما كانت تتغياه عند نشأتها - مفكرون من طراز هيدجر وجادامر وريكور. وهكذا تنطوي كتابات أوستن وسيرل في رأي دريدا على ميتافيزيقا مخبوءة ويكون من حق دريدا(في رأي نوريس)أن يدعي أنه قرأ أوستن على نحو أدق - وأشد صرامة - مما فعله أنصار أوستن المخلصون مثل سيرل .

من الخطأ إذن أن ننظر إلى الجدل بين هؤلاء الثلاثة على أنه تبادل طقسي للطلقات بين ثقافتين مختلفتين . إنه خطأ (أولا) لأن القضايا التي يتضمنها هذا الجدل أكبر من أن تكون محدودة بحدود ثقافتين ، وإنما هي - في رأي دريدا - تشمل كل ما هو في الميزان في مغامرة الفلسفة . وهو (ثانيا) خطأ لأن استراتيجيات دريدا التفكيكية ليست مجرد نوع من التلاعب اللامسئول بالكلمات ، وإنما هي تأمل صارم متسق في المشكلات التي نجمت عن نسيان الفلسفة طابعها المكتوب أو النصي . و (ثالثا) نجد أن الأدوار في هذه المواجهة الثلاثية تنعكس أحيانا على نحو غريب حتى ليستطيع دريدا أن يتساءل : "أليس سيرل في النهاية أكثر قارية (أوربية) وباريسية مني ؟

والواقع أن دريدا لا يتماهى مع الموروث الفلسفي "الفرنسي" باعتباره نقيضا للموروث "البريطاني" وإنما تكشف نصوصه المتأخرة - مثل كتابه المسمى "البطاقة البريدية" من سقراط إلى فرويد وما بعده" (باريس ١٩٨٠) - عن تنامي أهتمامه ببعض فلاسفة أكسفورد واستخدامه التفكيكي لبعض أفكار مفكرين من طراز أوستن وجلبرت رايل[٦]. إن ما يجذب دريدا إلى هذا المناخ الفكري الأكسفوردي هو اختلافه عن المناخ الأمريكي ذي الطابع الاحترافي ، وانفتاحه على المجازات المعنوية والانعطافات الخيلية في الحجاج، واهتمامه بموضوعات تهمه هو شخصيا مثل الفرق بين استخدام Using الكلمات ومجرد إيرادها Citing أو ذكرها Mentioning إن أكسفورد في نظره يوتوبيا جذابة بقدر ما تمثل نمطا من التفلسف يقوض على نحو حاذق كل الأنساق الفكرية الأصولية أو السنية Orthodox الراسخة (بما في ذلك "الفلسفة اللغوية" التي يعتنقها (سيرل وأضرابه) . لا غرابة إذن في أن تكون أكسفورد هي مسرح

"الفصل" الأول من كتابه "البطاقة البريدية" وهو يتضمن سلسلة بطاقات بريدية موجهة من دريدا إلى مراسلين (حقيقيين أو خياليين) . وكانت مناسبة ذلك هي زيارة قام بها دريدا لبريطانيا في عام ١٩٧٧ حيث قضى عدة أسابيع في أكسفورد يحضر قاعات بحث أو يقرأ - بطريقة اعتباطية - في المكتبة البولدية (إحدى مكتبات جامعة أكسفورد) .

ويختم نوريس فصله بقوله إن كتاب "البطاقة البريدية" هو أكثر أعمال دريدا إمعانا في المغامرة بهدف انتزاع التفسير من قبضة نماذجه واستعاراته القائمة على مركزية الكلمة Logocentrism. ولكن بديهي أنه لا يعني بذلك أن علينا أن نستغني عن نظام البريد ، أو أن نشطب قواعد الفلسفة التقليدية ومواضعاتها أو أن نعامل النصوص على أنها مفتوحة لأي نوع من القراءات الجامحة القائمة على مفارقات تاريخية . وإنما هو بالاحرى يرمي إلى التخفف من عبء القاعدة التي تمنع الفلسفة من أن تولي اهتماما - اهتماما فلسفيا "جادا" - لتلاعب الظروف والصدفة والضرورة ، وكلها عوامل تحكم خلق الفلسفة.

الهوامش :

---

[1] جاك دريدا فيلسوف فرنسي ولد في البيار بمدينة الجزائر في ١٩٣٠ . تلقى دراسته في كلية المعلمين العليا بباريس وجامعة هارفرد بكامبردج ، ماساشوستس ١٩٥٦-١٩٥٧ : أشتغل بالتدريس في السوربون ١٩٦٠-١٩٦٤. منذ ١٩٦٥ وهو أستاذ لتاريخ الفلسفة بكلية المعلمين العليا في باريس. كان يعيش في باريس . أهم أعماله الفلسفية المنشورة : "أصل الهندسة" لأدموند هوسرل ، ترجمة ومقدمة ١٩٦٢، الصوت والظاهرة : مدخل إلى "مشكلة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل" ١٩٦٧، "الكتابة والاختلاف" ١٩٦٧ ، "في علم الكتابة" ١٩٦٧ ، "الانتشار (التشتت" ١٩٧٢، "هوامش الفلسفة" ١٩٧٢، "مواقع" ١٩٧٢ ، "أركيولوجيا المفرغ من المعنى : قراءة كوندياك" ١٩٧٣، "ناقوس" ١٩٧٤، "همزات: أساليب نيتشه" ١٩٧٨، "الصدق في فن التصوير" ١٩٧٨، "البطاقة البريدية: من سقراط إلى فرويد وما بعده" ١٩٨٠، "أذن الأخر" ١٩٨٢، ذكريات لبول دي مان (محاضرات) ١٩٨٤. وأكثر كتابات دريدا توضيحا لبرنامجه (فيما يقول جوزيف آدمس في "موسوعة المصطلحات الأدبية المعاصرة" هو كتابه "في علم الكتابة" ١٩٦٧ الذي عرف به أكثر من غيره في أمريكا الشمالية ، ويستأنف كثيرا من اهتماماته المركزية . يعادله بذرية حفنة من المقالات الباكرة مثل : "صيدلية أفلاطون" ١٩٦٨ الأسطورة البيضاء ١٩٧١ فضلا عن مقالته المكرسة للاصطلاح الذي ربما كان قد عرف أكثر ما عرف به: الاختلاف/الإرجاء ١٩٦٨. كانت أكبر تأثير لدريدا في الولايات المتحدة الأمريكية حيث ألهم عمله شكية نقدية جديدة ارتبطت في البداية بما عرف بمدرسة ييل للتفكيك . وهذا التأثير ، خاصة فيما يتعلق باستراتيجية القراءة التي طورها من أجل تفكيك النصوص ، واضح في عمل بول دي مان ، و ج . هيليس ميلر ، وباربارا جونسون وغيرهم. لقد أثبت عمل دريدا — رغم الخلاف الكبير الذي أحاط به — أنه، في آن واحد ، متسق على نحو ملحوظ في تطويره لمعتقداته الأصلية ومتنوع على نحو مدهش في تطبيقاته. ويؤكد دريدا (أنظر كتاب "نظرية الأدب في القرن

العشرين" بتحرير نيوتن) مركزية الكلمة في الفكر الغربي بمعنى أن المعنى يتصور على أنه يوجد مستقلا عن اللغة التي يوصل بها ومن ثم فهو ليس خاضعا للعب العلاقة . ويدمر دريدا أي إندماج بين الدال والمدلول . وعنده أن الاستقلال السيموطيقي للكتابة يستتبع أن المعنى يرجأ دائما حيث إن من شأن الكتابة أن تنتج المعنى في عدد غير محدود من السياقات الممكنة التي قد توجد في المستقبل.

ويذكر جون بك ومارتن كويل في كتابهما "المصطلحات الأدبية والنقد" أن دريدا أدخل مفهوم الـ difference : بمعنى أن الكلمات تتحدد باختلافهما عن سائر الكلمات ، وأي معنى يؤجل إلى ما لا نهاية إذ تفضي بنا كل كلمة إلى كلمة أخرى في نسق الدلالة . إن اللغة لا يكون لها معنى إلا إذا فرض القارئ معنى ثابتا على الكلمات ، والقراء يبحثون عن مثل هذا المعنى لأنهم ملتزمون بفكرة الحضور : فكرة أنه يجمل أن يكون هناك محال إليه referent وأنه يجمل بالكلمات أن يكون لها معنى من حيث علاقتها بحضور ما خارج النص .

(٢) جون لانجشو أوستن(١٩١١-١٩٦٠)فيلسوف بريطاني حاضر في أكسفورد وهارفرد وكمبردج(ماساشوستس) وكاليفورنيا (بركلي). من أهم أعماله : أوراق فلسفية ١٩٦٢ / كيف تصنع أشياء بالكلمات ١٩٦٢.

(٣) جون روجرز سيرل (ولد في ١٩٣٢) فيلسوف أمريكي من أهم أعماله : الأفعال الكلامية١٩٧٩ ، القصدية: مقالة في فلسفة العقل ١٩٨٣، العقول والأمخاخ والعلم (محاضرات) ١٩٨٤.

(٤) جوناثان كلر (ولد في ١٩٤٤) باحث أمريكي معاصر من أهم كتبه : البويطيقا البنوية (١٩٧٥ له ترجمة عربية) ، فلوبير:استخدامات اللايقين ١٩٧٤ ، سوسير ١٩٧٦ ، رولان بارت ١٩٨٣ ، في التفكيك ١٩٨٢ ، تأطير العلامة : النقد ومؤسساته ١٩٨٨ واشترك في ترجمة كتاب دريدا المهدى إلى ذكرى بول دي مان من الفرنسية إلى الإنجليزية

(٥) كريستوفر نوريس (ولد في ١٩٤٧) باحث بريطاني وأستاذ للأدب الإنجليزي في جامعة ويلز بكارديف منذ عام ١٩٧٨. حصل على الليسانس والدكتوراة من جامعة لندن . من مؤلفاته دراسته للشاعر الناقد الإنجليزي وليم إمبسون و :التفكيك ١٩٨٢، الانعطافة التفكيكية ١٩٨٣، صراع الملكات ١٩٨٥.حرر عددا من الكتب منها كتاب عن موسيقى شوستاكوفيتش ترجمت أعماله إلى عدة لغات وحاضر فترات قصيرة ، في جامعات أمريكا والهند وبولندا وغيرها.

(٦) جلبرت رايل (١٩٠٠-١٩٧٦) فيلسوف بريطاني كان أستاذ بجامعة أكسفورد ومحررا لمجلة Mind الفلسفية. من أهم كتبه: جون لوك عن الفهم الإنساني ١٩٣٣ ، مناقشات فلسفية ١٩٤٥ ، مفهوم العقل (وهو أهم أعماله) ١٩٤٩، مقالات في المنطق واللغة ١٩٥١، حيوان عاقل ١٩٦٢، رحلة أفلاطون ١٩٦٦، دراسات في فلسفة الفكر والعقل ١٩٦٨، عن التفكير ١٩٧٩.

جاك دريدا: ثقافة "التفكيك" تختلف من بلد الى اخر

منى طلبة

من هو دريدا صاحب نظرية التفكيك هو الفيلسوف ذو الأصل الجزائرى أم المنظر الاوربى الفرنسى ؟ أم الاستاذ المحاضر فى الجامعات الامريكية ؟ ماذا نعنى بالتفكيك ؟ اهى فلسفة ؟ ام منهج للنقد الادبى ؟ ام موقف سياسي ؟ وما الذى يعنينا نحن فى وطننا العربى - من الرجل وفلسفته . هذه اسئلة نطرحها بالكاد بعد مرور أكثر من ثلاثين عاما استطاع خلالها رائد التفكيك جاك دريدا أن يكون واحدا من أكبر مفكرى القرن العشرين فى العالم نطرحها بالكاد بعد حضور المفكر الفيلسوف الى مصر بدعوة الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة ، ولمدة ثلاثة أيام وقد القى فى اليوم الأول محاضرة عن مستقبل التفكيكية والعلوم الإنسانية فى جامعة الغد وترجمت المحاضرة إلى العربية وعرض بعدها فيلم تسجيلى عن دريدا وفى اليوم التالى والثالث على التوالى حاوره من خلال موائد مستديرة - بعض المفكرين والنقاد المصريين فى قضايا التفكيك والفلسفة والتفكيك والنقد الادبى ولاشك أن ثمة توجسنا وشغفا اعترانا المثقفين المصريين فى الخفية ام الظاهر خلال لقائهم دريدا

اولا: لأن موعد الزيارة واكب تأجج المشاعر الوطنية الغاضبة من جراء القصف الاسرائيلى الغاشم للبنان ، ثانيا : لأن كل مواقفه السياسية بدت غير ذات صلة واضحة بفلسفته التفكيكية ، ثالثا : لأن ما انتهى إلينا فى عالمنا الثقافى العربى - من معرفة للتفكيك ضئيل . اذ لم يترجم من اعمال الكاتب إلا كتاب " اشباح ماركس ". وبضعة اجزاء من " الكتابة والاختلاف " او بعض مقالاته فى حين أن مؤلفاته بلغت العشرات ، رابعا : لان بعض الأدبيات الوسيطة التى قدمت لنا او قرأت لنا التفكيكية لم تكن بذاتها للتعرف عليه . إن لم تكن شوهت الصورة أكثر مما اجلتها علاوة على أن مؤلفات دريدا فى لغاتها الأصلية يكتنفها الغموض والصعوبة اساسا . وقد قال لى احد الباحثين الفرنسيين المرموقين حين علم اننا نترجم كتاب " علم اصول الكتابة " من الفرنسية الى العربية " عليكم ان تترجموه لنا الى الفرنسية اولا !

ولاشك ايضا ان زيارة دريدا الى مصر كانت حدثا ثقافيا مهما اذ اكتظت قاعات المجلس وباحاته بالجمهور على غير توقع وطالت المناقشات مع المثقفين المصريين الى حد خرج بها فى معظم الاحيان عن المواعيد المقررة لانتهائها . وتنوعت .

نبرات الخطأ ما بين الهجوم والتعاطف والإستفهام لدى المحاورين وما بين الغضب حينا والرغبة القديرة والمسبهة احيانا من قبل الفيلسوف - فى التعرف بفلسسفته وكانت حلقات النقاش - فى تقديرى - خصبة ومفيدة ، وتطرقت الى موضوعات مهمة وقد مثلت اجيالا متفاوتة وعددا من التيارت الثقافية والإتجاهات السياسية المعادية للتفكيك ، أو العارفة به أو المتسائلة عن جدواه أو المدققة فى تفاصيله والحق أن جل هذه التحاورات دارت فى اطار ثرى وجدى ولم يحتد النقاش الا ازاء رأى او اثنين من مجمل الآراء المطروحه .

واراد دريدا فى رده على هذه الآراء او حتى الاتهامات ان يحيل اصحابها الى قراءة اعماله قبل الاعتراض والمناقشة وعلى الوجه الآخر كان يقارع المعارضات الموضوعية بالحجة وبدا حريصا على محاورة حقيقية مع اصحابها .

وفى تقديرى ان هذه الزيارة عرفت نجاحا لا نظير له فى التاريخ النشط للمجلس الأعلى للثقافة . فكانت تتوجا لجهود حقيقية بذلها العاملون فى المجلس والمثقفون المصريون وقد اثارت قضايا واسئلة ما كان لها أن تنهض لولا هذا اللقاء المفتوح بين مختلف الأطراف . وحفزت الرأى الثقافى العام الى مزيد من التعرف - لا التبنى - على تيار فكرى مؤثر فى الفكر العالمى فى القرن العشرين . واخيرا اترك الرجل البلاد يملأه الإعجاب ببلد احب ان يراه طيلة حياته ووصف لقاءه به فى الجلسة الإفتتاحية بمن يلتقى ذاكرته السحيقة ويراها رؤية العين ورحل عنه وهو على يقين بان الصورة النمطية التى يكرسها الغرب عن هذا العالم مخالفة لواقعه الحيوى . ونظرا الى الاقبال الشديد على الجلسات شاب اللقاء بعض القصور اذ لم تكن القاعات كافية لاستيعاب الحضور وادى إلى غياب الترجمة الفورية إلى استغراق وقت طويل مما قاد إلى اختزال المدخلات المقررة على جدول الاعمال والى شكوى اخرين من عدم الترجمة الكاملة لكل ما قيل . واعتقد ان من المفيد من عدم الترجمة الكاملة لكل ما قيل . واعتقد ان من المفيد من انتهاء زيارة دريدا ان تعقد جلسة خاصة بالمشاركين فى هذه الندوة المهمة لمراجعة

أهم ما اثرته من قضايا فى مجال التعليم الجامعى الحر . والنقد الأدبى المبدع والفلسفة القارنة للنصوص بغية الوقوف على ما يمكن الافادة منه او طرحه او اعادة تقويمه حتى لا تمر بنا الاحداث كعادتها مثل زوبعة فى فنجان من دون تحريك عام لما ان له ان يتحرك وبقوة فى عالمنا الثقافى العربى .

ولد جاك دريدا عام ١٩٣٠ فى الجزائر ومكث فيها حتى عام ١٩٤٩. ومع ذلك فهو لا يعرف العربية ، وقد غادر دريدا الجزائر للدراسة فى فرنسا وهناك حصل على الدكتوراه فى الفلسفة عام ١٩٦٧. ويعمل الآن استاذا للفلسفة فى كلية الدراسات العليا فى باريس . ولكنه حاضر كاستاذ زائر فى جامعات عالمية منها على سبيل المثال جامعة بيل وجامعة تورنتو فى كندا وجامعة كاليفورنيا في اميركا وجامعة تورنتو فى كندا ، وجامعة الجزائر وجامعة اكسفورد فى بريطانيا ، وجامعة زيورخ فى سويسرا وجامعة برلين الغربية وحصل على الدكتوراه الفخرية من بعض الجامعات فى مختلف انحاء العالم وعلى الكثير من الاوسمة فى الفنون والاداب وزار دريدا المغرب عام ١٩٩٧، ثم مصر التى يراها للمرة الاولى فى حياته وان كان كتب عنها كثيرا ولاسيما فى كتابه " فى علم اصول الكتابة " la Grammatologie De والمجلس الاعلى للثقافة فى صدد اصدار الترجمة العربية لهذا الكتاب المؤسس للنظرية التفكيكية فى غضون الشهور المقبلة .

ولدريدا عشرات المؤلفات والمقالات أهمها :" فى علم الكتابة" ، "الكتابة والإختلاف"،"الصوت والظاهرة" ،"حواشى الفلسفة"،"الانتشار "،"مواقف"،"اجراس"،"عصر هيغل"،"البطاقة البريدية"،"لاهوت الترجمة"،"الاعجاب بمنديلا"،"عن العقل"،"الحق فى الفلسفة"،"ما هو الشعر؟"،"اعترافات مبتورة"،"عواطف"،"اشباح ماركس"،"سياسيت اللصداقة"،"موسكو ذهابا وايابا"،"الايمان والمعرفة"،"احادية اللغة لدى الاخر"،"عن الضيافة"،"الامر بالاعدام".

لاشك ان الفكر والنقد والفلسفة تزداد التحاما بالمشاكل السياسية وهذا ما نجده لدى كثير من المفكرين مثل بول ريكور وميشيل فوكو وبورديو وليوتار ودريدا . غير أن الكتابة الفلسفية التفكيكية لدى دريدا لا تنم عن صلة واضحة بمواقفه السياسية الحاسمة ، فهو على

الرغم من عدم تنكره انتمائه اليهودى الصوفى لا يمل من ادانة الصهيونية وتأييد المقاومة الفلسطينية وقد وقف ضد سياسية التمييز العنصرى ودافع عن منديلا . وكتب اخيرا مقدمة الترجمة الفرنسية للمناضل الزنجى المسلم الاميركى موميا ابو جمال . وطالب بمساندة الكتاب المهددين بالموت فى بلادهم وفى فرنسا كان من أكبر المناصرين لحقوق المتعطلين عن العمل والمهاجرين العرب .

كل هذه المؤلفات والمواقف تجعل من الصعب الإلمام التام بفكر الفيلسوف وبآرائه التى تعصى على الاختزال . ومع ذلك فقد حرصت ألا اكرر عليه اسئلة طرحت فى الجلسات وان اركز حديثى معه على امور ثلاثة اولها خاص بالسياسية وثانيها يتطرق الى الجامعة وثالثها فى النقد الادبى .

* لقد تحدثت عما اسميته كرم الضيافة المطلق بوصفه مطلبا انسانيا يجب الا تحده الحدود اذ ان انتظار المقابل يسلب الضيافة معناها ونحن هنا فى مصر يطرأ على ذهننا فورا ان نتسائل هل يجوز حيال الكيان الاسرائيلى وممارساته العدوانية التى كان ومازال يقوم بها ضد الفلسطينين والعرب واخيرا الاعتداءات الغاشمة على لبنان هل يجب على العرب ان يتحلوا بهذه الضيافة المطلقة للإسرائليين الذين يسلبونهم الأرض وينفونهم او يروون تربتها بدمائهم . نحن هنا لسنا امام حالة ضيافة وإنما حالة عدوان وضغينة لاشك ان هناك دائما خطرا كامنا فى ان يستعمر الضيف مضيفه فى هذه الحالة التى تذكرتها فانا لست مع الضيافة المطلقة . انا مع المقاومة المطلقة لهذا الشكل من الاحتلال ولكن هنا يجب تحديد افضل طريقة لمقاومة الاحتلال ومن الطبيعى الا اقبل الاحتلال لقد عارضت دائما وبصورة علمية كل الممارسات الاسرائيلية ضد الشعب الفلسطينى . وذلك منذ زمن مبكر منذ نشأة دولة اسرائيل بل اننى عبرت عن رأيى هذا فى اسرائيل نفسها . ولن اغير رأيى هذا وانا احدثك هنا والان فى مصر لكننى ايضا لست مع النزعات المضادة لليهودية . يجب ان ينتظر فى الأمر لكن موقفى المناصر للمقاومة واضح جدا ولا لبس فيه منذ البداية .

* لقد كنت احد الداعين الى القرار الذى اتخذته ثلاثون دولة اوروبية فى شأن منح حق اللجوء للمثقفين والكتاب المضطهدين فى بلاد العالم النامى . الا ترى ان فى مثل هذا القرار

تيسيرا لحل سهل يحد من رغبة هؤلاء المفكرين فى الكفاح من اجل تغيير الاوضاع فى بلادهم وان مثل هذا القرار قد يؤدى الى تفريغ هذه البلدان من المفكرين والمثقفين المناط بهم النضال من اجل الاصلاح فى هذه البلدان .؟

انا لم اكن متحمسا لهجرة الكتاب المثقفين من بلادهم الى فرنسا لكننا اردنا ببساطة فى البرلمان الدولى للكتاب ان نعين الكتاب المهددين بالموت او باستحالة العيش والعمل فى بلادهم على الحياة مثلما هو الحال فى الجزائر مثلا او غيرها . ويتمثل العرض الذى تمنحه هذه البلاد للكتاب فى منحهم حق اللجوء السياسي اليها فترة ما لانقاذ حياتهم وانقاذ عملهم . اننا نساعدهم فحسب على مواصلة العمل والكتابة حتى نسمع اصواتهم والحقيقة ان ثلاثين بلدا قابلة لحق اللجوء السياسي لا تجد امامها سوى مئة طلب لكتاب مهددين بالموت فى بلادهم ومثل هذا العدد بعيد عن تفريغ هذه البلاد من مفكريها وكاتبها . ولعل هؤلاء الكتاب انفسهم ليسوا سعداء بالمكوث فى بلاد غير العودة الى مواطنهم بمجرد ان يصلح الوضع .

تحدثت عن جامعة جديدة للعلوم الانسانية تتخذ من وثيقة الاعلان حقوق الإنسان ومن وثيقة الجيمة ضد الإنسانية عمادا لها الا ترى فى ذلك دعما للمركزية الاوروبية التى تكافح ضدها خاصة وان هاتين الوثيقتين افتقدتا الكثير من مصداقيتهما ثم الا ترى ان مثل هذه الجامعة الحرة وغير المشروطة ربما لا يمكنها ان تكون نمطا مثل بلدنا لا تعانى جامعاته من انعدام الحرية فحسب . وانما من الفوضى اساسا

لعل الانسان ية التى دعوا اليها بصرف للجامعة والاستاذ الجامعى الذى عليه وفى مقابل الكيان الحر وغير المشروط للجامعة - ان يلتزم بشهادة ايمان بالعمل الجامعى والابداع العلمى فالجامعة هنا تجعل مهنتها الحقيقية الالتزام بلا حدود تجاه الحقيقة وعلى الجامعة فى هذا السبيل ان تواجه كل السلطات : سلطة الدولة والسلطة الاقتصادية وسلطة الإعلام وسلطات الدين والايديولوجيا . ومثل هذه الجامعة ، واطمئننى فهى ليس لها وجود فى اى مكان فى العالم ولكن مثل هذه الجامعة الافتراضية هى ما يمكن ان تعمل وكانها سوف تحدث ولكل ثقافة ان تبدع تصورها - وفق صيغة الجامعة ووفقا للتحديات التى تجابهها .

اما قولك أننى ادعم المركزية الاوروبية فهذا يؤلمنى لاننى علمت دائما على زعزعة هذه المركزية واولها وليس بآخرها محاولتى زعزعة مركزية الكلام فى الثقافة الاوروبية بوصفها مركزية اوروبية فى الأساس منتقلا منها الى اهمية الكتابة واحتوانها على الكثير من الخصائص التى كانت من قبل مقصورة على امتياز الكلام وحين ذكرت النصين السالفى الذكر لم اقل انهما النصان الوحيدان اللذين يرجع اليهما بل اننى دعوت الى تفكيكها هما ايضا وابراز ما ينطوان عليه من تناقضات .

* الاحظ ان ثمة تقاربا بين التفكيك والهرمنوطيقا ، فهما لا يقدمان نظرية نقدية وانما اصول فى تفسير اللاهوت والتفكيك يعثر على التناقض والاختلاف ولكنه لا يعدم غاية تغور حول الانسان وحياة الانسان وكذلك تبحث الهرمنيوطيقا عن القيم الانسانية فى النص وان كنت الاحظ ان المعنى فى حين يجتهد التفكيك فى ابراز تشتت المعنى هل هذا فى رايك الاختلاف بينهما ؟

- هناك على الاقل طريقتان للنظر الى الهرمنوطيقا الاولى : انها هرمنوطيقا تقليدية تمتد من شلايرماخر وحتى جادامار ويتمثل جهدها فى تفسير النص وملاحقة تعدد المعانى لردها الى معنى مركزى فى النص وهناك طريقة اخرى وهى ما اسميه بالهرمنوطيقا النشطة التى تدخل شيئا جديدا الى النص على نحو ما نجد عند نيتشه . ومثل هذا التفسير ليس مجرد قراءة تفك شفرة النص وانما هى تفكير فى النص وابتداع لمعناه وهى بذلك تصبح اشبه بانتاج القصيدة .

من خلال هذا التمييز يبدو التفكيك بعيدا عن الهرمنوطيقا فى المعنى الأول وانما التفكيك فى رايى اقرب الى المعنى الثانى وهو بذلك هرمنوطيقا جذرية فهو ينتج نصا ثانيا ، ويتفكر المعنى من صميم الاختلاف .

* ما هى علاقة التفكيك تحديدا بالعمل الادبى ؟

- ليس هناك تفكيك للعمل الادبى فى ذاته وانما هناك فى كل نص ادبى طبقات فلسفية هى التى تكون مادة صالحة للتحليل التفكيكى . ان التفكيك لا يهتم بالتفرد الشعرى لقصيدة ما ،

ولكن هناك اشياء اخرى كثيرة فى القصيدة . هناك ما يمكن ان نسميه وحدات فلسفية ---- تتيح للنص تفرده او حدوثه وهذا هو ما تهتم به التفكيكية وتحاول الكشف عنه .؟ ان التفكيك يعمل على النصوص التى تمتاز بقوة على النصوص التى تمتاز بقوة احتوائها على طاقة فلسفية ربما تكون اكبر واعمق من الخطاب الفلسفى الاكاديمى . ولهذا اهتممت بشعر نلارميه .

*اذا لم يكن المفكك تابعا او خاضعا لنظرية بعينها فمن المفكك وكيف يمكن تكوينه ؟

- نعم يجب ان يكون هناك تكوين خاص للمفكك حتى يستطيع ان يمارس تفكيكا فعالا واكيدا فالمفكك لا يستطيع ان يفكك اى شئ وباية طريقة يجب ان يتزود المفكك بتكوين فلسفى وبكل كفاءة ممكنة ، وليست هناك كفاءة شاملة ، وانما تخصصات وكفاءات خاصة ومع ذلك فالفلسفة امتيازها فى الخطاب التفكيكى لأنه خطاب لا يريد ان يكون مخصصا والفلسفة هى التى تسمح له بطريقة الحرية شرط ان يكون التفكيك تفكيكا للاسلوب الفلسفى نفسه ولتراتبية الفلسفة التى تقع على قمة هرم المعرفة فى الثقافة الغربية . هكذا تمتد المعرفة الى مجالات اخرى كالمعرفة العلمية والتقنية ومعرفة اللغة .

وباختصار لابد ان يلم المفكك بمعارف عدة ونشاطات مختلفة ومع ذلك فليس المفكك مثلا فى مصر مثله مثل المفكك فى ايطاليا او الولايات المتحدة الاميركية . فالمفكك فى مصر مثلا لابد ان يكون بصيرا وعارفا بالنص وبالتاريخ التفسير وكوناته واشكالياته وباللغة علاوة على المام او معرفة واسعة بالثقافة العلمية والتقنية الفلسفية والطاقة الافتراضية للمعلومات وربما لا يقوى على ذلك رجل واحدا وانما فريق كامل من الباحثين .

واعتقد ان المقال لم يصل الى اجابات شافية لكل ما طرح فى مقدمته من اسئلة ولكنه حاول على الاقل ان يشتق اسئلة اخرى وان يفتح منفذ للاطلال على التفكيكية منفذ لا تغنى عن مطالعة الاصول ومعاناة مشقة القراءة واستحداث الاسئلة . فاذا كان لنا ان نفيد من التفكيكية فى ثقافتنا العربية فان هذه الافادة لن تغنى بدورها عن مسار طويل ضرورى لمراجعة تراثنا وحضارتنا واحلام مستقبلنا فالمصادرة حيال دريدا او المحاكاة التامة تخالف ما اراده نفسه بنظريته من مصير ، المسؤولية مازالت للآخر وتدارس الوعى للنفس وهذا على الاقل ما يمكن ان نستدركه من خلال تفاعل دريدا معنا وتفاعلنا معه فى زيارته القصيرة للقاهرة .

تجربة شخصية مع دريدا

منى طلبة(*)

معرفة جاك دريدا

أن تتجاهل الكتاب وصاحبه محبة في الجهل هذا أمر ، الا تقرأ الكتاب ولا تعرف صاحبه إلا عبر رؤية الآخرين له هذا أمر ثان ، إن تقرا الكتاب وتجتهد لفهمه لتتصور مقدارا من الحقيقة هذا امر ثالث ، وأن تقرا الكتاب وتتعرف علي صاحبه هذا أمر رابع أهم.

هذه أوجه تصح عل كل محاولة لمقاربة الآخر بصفة عامة ومقاربة دريدا في وطننا العربي بصفة خاصة هذا الفيلسوف الفرنسي المعاصر الذي احتل مكانه عظمي في أدبيات القرن العشرين.

وقد مررت أنا نفسي بالمراحل الثلاثه الاخيره لهذه المقاربه لدريدا دون الاولي منها فقد دفعني أنحيازي للمنهج الهيرمينوطيقي كرؤية موحدة للعالم الي مواجهة التفكيك كرؤية مشتتة له وفي مرحلة أخرى كان علي ان أتعامل مباشرة مع النصوص الأصلية للفيلسوف مستبعدة في ان ما قد حصلته في المرحلة الأولى ، اي مستبعده وساط عرض الآخرين له، وافكاري المسبقة عنه حتى أتيح لنفسي تلقيا حرا لأفكاره وربما تفشل المحاولة فاستبقي بعضا من الافكار الوسيطة و أصادر علي بعضها ولكن من المؤكد أنني كلما أخلصت القراءة تكون لدي فكرة جديدة يري الحق علي نحو اخر أما أما وقد أتيح لي ان أقابل دريدا بشخصه من خلال زيارته لمصر هذا الأسبوع وكان لهذا التفاعل الحيوي بحضوره أن يتمم لي معرفة اخري بالرجل وفلسفته وان يزج بي -بالفعل _الي بحر أوسع من الإشكاليات و الأسئلة التي صادرت بداية حقيقية للمعرفة لا نهاية لها.

لقد كانت معرفتي له عبر الوسائط ضرورية في مقام أول اذ سمحت لي باستعاب لتنوعات القراءة وترا فكر الفيلسوف وإشكالياته وتناقضاته وكانت معرفتي له عبر القراءة المباشرة لبعض نصوصه وليس كلها بالطبع وسيله لتتميم عملية

(*) أستاذ النقد الأدبي ، جامعة عين شمس ، ومترجمة جاك دريدا إلى العربية

أدراك يقوم علي تهذيب القراءات السابقة وتنقيتها والاقتطاع منها والإضافة اليها - اما التفاعل الحسي معه من خلال المحاورات والمشاهدة فكان جديرا ل بتلقائيه المعرفة وعفويتها وتعميقها الي حد بعيد.

التناقض المرفوع والغموض المستمر

أتخذ تفاعلي الحي بشخص دريدا مستويين: المستوي الاول حميم وتمثل في جولاتي معه وهو والسيدة الكريمة زوجته. ومجموعة الأصدقاء أنور مغيث وإيمان السعيد وفاطمة قنديل وصفاء فتحي وبشير السباعي وهاشم فودة بين معالم مصر العريقة ما بين الأهرام وسقاره ومساجد السلطان حسن والرفاعي والحسين والحاكم بامر الله .

ويمثل المستوي الثاني في حضوري للمناقشات الحية من قبل المفكرين المصرين للكاتب الفيلسوف في أعقاب محاضراته: التفكيكية والعلوم الإنسانية في الغد ، وفي غضون الموائد المستديرة الأدبية والفلسفية التي ضمت كبار وشباب المشتغلين بالثقافة والفكر في مصر.

في جولاتنا الحميمة أدهشني تعفف الرجل عن كثير الكلام والتزامه بتأمل بليغ. يقتطعه من حين لاخر بنكته ذكيه وعبارات أدب ودود يتابي علي فرض رأيه أو تحديد اتجاه للجولة الحرة التي أرادها صحبه لاهل مصر ومعالمها كما يشاءون وكما تشاء .تعروه رغبة عارمة في المشاهد والاستمتاع الي كل واحد منا ، وابداء الاهتمام الودود بكل شخص علي حدة في تواضع لا يتظاهر وانما يقدر الآخر كالمبهور بكل ما يري وقال لنا هذه ليست مصر واحدة وانما عدة أمصار.

أما في حلقات النقاش الرسمية فوجدنا ينتقل من قله الكلام الي التعبير الحر والمطنب عن محبة بالغة لمصر التي يزورها للمرة الأولى ،ولكنه قد تاق إليها طويلا عبر ذكريات زوجته الفاضلة التي عاشت حقبه من طفولتها في مصر ، وعبر شخصيات تلاميذه من المصريين المقيمين في فرنسا وعب قراءاته الطويلة والمتتالية عن مصر فكان لقاؤه بها -كما يقول- كمن يلتقي بذكرياته ومشاعره السحيقة ويراها رأي العين .

ووجدته ينتقل من حد البساطة إلى طلاقه اللسان ، ومهارات المحاورة وبلاغة العرض لمعرفة فلسفية وثيقة قلقة متسعة في هدوء مطعم بحيوية فكريه تتحدي عفوية التلقي لكلماته وحرص مهموم علي إيضاح كل أبعاد فلسفته التفكيكية . وإنصات نبيه للاسئله والإيحاءات لا يصادر وانما يستلهم وانفعال غاضب من الاسئله المستخفة بأفكار عن جهل به أو عن رغبه في التجريح ، أنفعال لا يخرج عن حد التحكم في النفس . و آداب العالم وصلابة الموقف الذي يرغب في المزيد من التحاور أو التفاهم .

ولكنه كل هذا لم يزد الآمر الا التباسا ومراوغة وبدا تحديد فلسفه الفيلسوف وغايتها الحقيقية أماني بعيدة . ذلك لان أسئلة المفكرين المصريين تراوحت بين هموم شباب الباحثين وكبارهم كما تراوحت بين التعبير عن آليات التلقي العربي لفلسفه دريدا من خلال همومنا ومشاكلنا الوطنية وبين الاستفهام عن مدي انتماء هذه الفلسفة الي رحم إشكاليات الفكر الغربي أو تجاوزها له .وزاد الامر غموضا هذا التنوع الهائل للأسئلة التي طال الاستفهام عن مدي إمكان تطبيق القراءات التفكيكية علي النص الادبي او النص الديني أو النص الهامشي والاستفهام عن مغزى غموض النص الفلسفي عند دريدا وطابعه الشعري والتساؤل عن مادة هذا التفكيك وعن مصطلحات التفكيك علاوة علي التساؤل عن الغايات السياسية والأخلاقية والإنسانية لهذه الفلسفة ومدي أهميتها وعلاقتها بقضايا العالم الثالث في مواجهه الهيمنه الغربيه وتطرقت لمواقفه من الامبرياليه الغربية ولعلاقاته بها برماس والفلسفة الغربية السابقة عليه عند هيرسرد هوسرل وديكارت وبالثقافه العربية ونصوصها العربيه ونصوصها الأدبية والصوفية والأخلاقية هذا بالإضافة الي تساؤل ملح عن ماهية التفكيك واليات وأدوات مقاربته للنصوص.

كان تنوع الموضوعات وتراوحها بين متضادات وتغطيتها السريعة بفعل ضيق الوقت لكل من فلسفه التفكيك في ذاتها وللتلقي العربي لفلسفه التفكيك علي قصوره أو علي تعبيره عن مخاوف حقيقية كل ذلك جديرا بوسم جلسات الحوار بالإثارة والتشويق حتي كانت التيارات المعادية لشخص دريدا أو فلسفته هي أيضا منتظمه ضمن تمثيل أرحب لجميع التيارات في مصر مما زاد الحوار حيوية وإشكالا.

وجاءت مقولات دريدا لتتجاوب وهذا التناقض وهذا التنوع فتراوحت بين تنوير الغامض وبين تبديد الوضوح في أن منتصرة لأبعد مدى لفكر نخبوي معقد طامح الي المستحيل ولكنه أيضا فكر لا يستبعد أحدا ولا شيئا مهما هان أمره من دائرة اهتمامه ولا يرتضي لنفسه ابدا أن يكون فكرا مثاليا أخيرا ونهائيا .

قراءة لفلسفة دريدا

بداء الآمر في النهاية عسيرا علي الحسم فانت لا توافق الفيلسوف ولا تخالفه ولكنك لن تشكك بعد في أن جهده العقلي جديرا بالاحترام والمعرفة علي اقل تقدير كل هذه المعاني في مطلقها اللانهائي الذي لا تقوي علي تحديده أية فلسفة مثالية أو أي برنامج شمولي صارم . و إنما تنهض به قراءة بصيرة بواقع التضاد والاختلاف بما يسببه هذا الواقع من إشكاليات ذلك اننا لا ندرك الأشياء الا من خلال اختلافها ولكن هذا المعني المدرك لا يمكن تاما وانما هو مؤجل دائما وافتراضي دائما .

فهناك علاقة وفجوة بين المعاني المتناقضة هي تحد لاقتناص معنى واحد وهي أيضا أشبه بالسر الذي علينا اكتشافه وتامله فلسفيا.

التفكيكية هي علي هذا النحو تفكير في المنقسم وقراءه مفسرة للنصوص وهي تعي بأن النص أثر ، وان من يترك أثرا يغيب عنه وينبغي للذات المفككه للكشف عما ينطوي عليه هذا الغياب أن تكون حره بلا شرط ولا قيد من أي نوع وأن تذهب الي ما هو خارق وبعيد وان تتجاوز التحليل البلاغي أو النحوي التقليدي وأن تكشف عن واقع تشتت المعني في النص وعن تفرد النص ومثل هذا الكشف هو أيضا دليل علي عدم القدره علي التحكم النهائي في المعني وبذلك لا يمكن ابدا أن يستعصي التحليل التفكيكي علي التلخيص فالتفكيك ليس تحقيقا للامعني ولا معني الأحادي و إنما للمعني في تعقيده في قيامه علي الاختلاف وفي تضمنه لآثار من الماضي والمستقبل ومما هو ليس الآن التفكيك إذن لا يجتهد من اجل نفي المعني ولا من أجل تسطيحه في اتجاه أحادي و إنما يبرز ما تنطوي عليه اللغه من مفارقات وتعقيدات وساورني العثور علي ما هو مؤكد في فلسفة دريدا الذي كان يصر هو من جانبه انها ليست بنظرية وليست بمنهج و إنما هي طريقه في التفكير ومن ثم فهو لا

يريد فرضها علي احد وانما هو مؤمن بها كسبيل للتفكير في النص في العالم ، ما هو مؤكد في فلسفه دريدا ومما سمح لها بهذا الانتشار المكين في تقديري -هو التفاتها لاهم ما يخصص الفكر الانساني في القرن العشرين الا وهو تحرك هذا الفكر في اطار الوعي بالتعقيد وضرورية الكفاح المعرفي من أجل الابداع وأن الحرية الحقيقية لإنسان العصر القادم تقترن اقترانا وثيقا بقدرته علي اتخاذ القرار بناء على وعي أساسي بتناقضات المعرفة وتنوعها وضرورة شحذ العقل والقلب البشري معا لا قصي مدى بما يجعل قرارها مبدعا لا مقلدا أو تابعا أو ناشئا عن خيارات سهله أو تعاليم مملاة سلفا.

ومن ثم ففلسفة دريدا لا تقدم برنامجا فلسفيا أو سياسيا او نقديا وهي أيضا تقاوم في صرامه العدمية والعبثية وهذا لا يعني تناقضا وانما يعني ان التفكيك غائية لا نهاية لها ولا حدود يعبر عنها دريدا بألفاظ الضيافة والعفو والسر وشهادة الأيمان بالعمل والمعرفة والعطاء .

جديره باعمال العقل والروح والانساني واجتهادها لملاحقة المعنى المرجا دائما.

مثل هذه الفلسفه التي تضع قدما في واقع معقد وقدما أخري في الطموح الي المستحيل ليست تخليا عن الموقف:

فدريدا لا يتنكر ليهود يته وصوفيته ولا يمل من معاداة الصهيونية ودول إسرائيل ولا يكف عن مناصرة المقاومة الفلسطينية وهو أيضا لا يتنكر لمرجعيته الأوروبية ولكنه أيضا مناضل ضد المركزية الأوروبية ورافض لهوية أوروبيه تقتصر علي ثقافتها المسيحية اليهوديه دون ثقافتها الإسلامية وهو داع للتقدم الإنساني ولكنه رافض لتقدم قائم علي هيمنه ثقافية بعين ما تريد لنفسها أن تكون شمولية، وهو يري ضرورة التنوير ويرفض الظن بان تقتصر هذه العملية علي بلاد العالم الثالث دون البلاد الاوروبيه التي هي بحاجه بدورها الي تنوير جديد وهو يرى أن تحرر البلاد الناميه من الاستعمار لا يعني توقف مقاومه الاستعمار فالاستعمار مستمر بأشكال أخر وليست هناك ثقافه بلا استعمار ويري دريدا أنه لا يسعي الي

تفكيك العمل الادبي في ذاته وانما يفكك الافكـار الفلسـفيه لـهذا العمـل وبذلـك لا يبـدو التفكيك تناقضا ساخرا للهرمينوطيقا وانما هي هريمنوطيقا جذرية.

لا يقدم دريدا لنا حلولا وانما سبلا للقراءة والتفكـير وعلـي هذا النحو تصبـح المسئوليه ملقاه علي عاتق كل ثقافته علي حدي لتبتدع حريتـها وقرائتـها لماضيـها وحاضرها ومستقبلها بـلا شروط ، وعلـيَ هـذا النحـو تقـدم لنـا التفكيكيـة اجـراءات وليس حلولا. وعلي الرغم من غائيتها اللانهائيه فانها لا تشدد علي الجانب التكويني الذي يتضمنه كما انها ليست فلسفه تحريضية . في كـل الاحـوال لا يرضـي دريـدا أن يفرض نظريه من داخل التفكيك نفسه واجـرات التفكيـك ذاتـها وبـهذا المعنـي لا شـك انها تثري ابداعنا للحلول. ولكن مسئوليه الحل تقع علي عاتقنا نحن .فكل أمانينا فـي مجتمع عفي لا تختلف عن حلم دريـدا فـي جامعـه المسـتقبل ولكـن علينـا أن نسـارع بتحقيق هذا الحلم وفق حاجاتنا ووفق استفادة عميقه من كل معرفة والتفكيك معرفة جديرة بهذا الاسم.

حوار حول " الجراماتولوجى "

منى طلبة وانور مغيث مع محمد شعير

لو ان الواقع الثقافى العربى بعافية ، لترجم هذا الكتاب منذ اكثر من ثلاثين عامـا . ولان ذلك لم يحدث فان ترجمته الان تعد حدثا ثقافيا هاما . الكتاب هو " فى علم الكتابة " او الجراماتولوجى للناقد الفرنسى الشهير جاك دريدا . ولصعوبة ترجمة الكتـاب فقد تصدى له ناقدان هما الدكتور انور مغيث استاذ الفلسفة بجامعة حلوان ، والدكتورة منـى طلبة استاذ النقد الادبى بجامعة عين شمس ، وقد اشتركا من قبل فى ترجمة محـاضرة لدريدا هى " الجامعة غير المشروطة " والتى القاها دريدا فى زيارته للقاهرة منذ ثـلاث سنوات ولم تصدر بعد كتـاب بالعربيـة رغم ان دريـدا نفسـه اصدرهـا بالفرنسية مؤخـرا واشتركا كذلك فى ترجمـة كتـاب جـارودى (كيـف نصنـع المستقبل) . كمـا ترجـم مغيث منفردا كتاب بيير بورديو (اسبابا عملية). و الآن تورين (نقد الحداثة). اما منـى طلبـة فترجمت (الادب المهمش فى مصر) لريشار جاكمون و (ارتبـاك حـول اسـرائيل) لبـول ريكور .

استغرقت ترجمة الجراماتولوجى - كما يوضح لنا المترجمان مـا يقرب مـن اربـع سنوات ومازال الكتاب فى طور المراجعة النهائية ليصدر قريبا . فى هذه الندوة يتحدثـان عن الترجمة والصعوبات التى لاقياها وعن دريدا وفلسفته التفكيكية .

اوان : المتلقى فى المشهد الثقافى لا يكاد يعرف لكما جهدا سابقا متعاطفـا مـع التفكيك بقدر ما هناك تصور عن اقتراب منى طلبة مـن التـاويل وانكبـاب د . انـور مغيـث على الفلسفة بترجيعاتها اليسارية المقاومـة ... كيف كانت بداية التفكير فـى تقديـم دريـدا بالعربية ؟

منى طلبة : التفكيك ليس بعيدا عن التاويل . نحن نعمل وفق اسـتراتيجيات القراءة، فالتاويل او التفكيك هما فرعان لنهر واحد يصب في النهاية في الحركات النقدية ما بعد البنيوية والتى تتمثل في عدم وضع نظريات باجراءات محددة لنقد النصوص ، بل

فيها نوع من التمرد على الشكل البنيوى الجامد او نوع من التمرد على الفهم الماركسى للنص حتى وان كان قد تطور بشكل ما مع لوسيان جولدمان في رؤية العالم او في غيرها . اى ان هناك توجها لتبنى استراتيجيات القراءة التى يبقى فيها القارئ بتاملاته ورصيده الثقافى ومنطلقاته الفكرية والتى على اساسها يتعامل مع الكاتب . اى ان اغلعلاقة لم تعد فى اطار بنية مسبقة ، ولكن فى اطار علاقة بين القارئ والنص ... وهذا ينطبق على التفكيك كما ينطبق على التاويل .

فالتاويل يحاول ان يبحث عن المعنى الكلى . اما التفكيك فيحاول ان يولد معانى اخرى غير ظاهر النص وفى الحالتين هما لا يتعاملان مع ظاهر النص وانما هو كامن فى النص. وما هو مامن في النص بالنسبة للتاويليين - مثل ريكور - يتمحور او يدور حول معنى كلى . اما بالنسبة لدجريدا فهناك مناقض للظاهر . ولذلك فالتفكيك ليس بعيدا عن اهتماماتى . ولذلك عندما ادليت بملاحظة لدريدا مفادها انه لايقوم بعمل شئ مختلف عن الهرمنيوطيقا قال لى : انا اقوم بعمل هرمينوطيقا ولكنها هرمينوطيقا جذرية! اى انه يقوم بعمل نفس الاجراءات لانه ينتمى لنفس المدرسة (استراتيجيات القراءة).

انور مغيث : كل الطرق كانت تدفعنى للقيام بترجمة هذا الكتاب . فقد قضيت فترة طويلة فى فرنسا وميولى متجهة نحو الماركسية ، ولما كان للماركسية اهتماماتها بالنقد الادبى وقراءة النصوص ونقد الميتافيزيقا . فان كل المجالات التى تهتم بهذه الاشياء اكون معنيا بها بالضرورة اما بهدف ان اكتشف انها لم تات بجديد او بهدف ان احدد التقاطعات بينها وبين ما سبقها ، فكونك مهتما بالفلسفة الماركسية لا يعنى ان تكون لامباليا بالبنيوية او الوجودية . ونفس الامر بالنسبة للتفكيك تجد نفسك مهتما به .... وخصوصا وان الماركسية تدفع المنتمى اليها الى دراسة الفكر النقدى وتطوره وعندما ياتى درديا ليقدم فلسفته على انها نقد جذرى بل واكثر جذرية من الماركسية ، فانك تجد نفسك مدفوعا لترى وتبحث عن الجذرية التى تجاوز بها الماركسية وكان هذا احد مداخلى الى دراسة دريدا . كما اننى اثناء اقامتى فى فرنسا كنت اتابع . اولا باول ، محاضرات دريدا وكتبه , وفى ذلك الوقت كان يتحدث عن عودة الدين وفكرة سيطرة

العقل الراسمالى العسكرى التكنيكى على العالم ووجدت ان هذه تاويلات لها خلفية ماركسية . فهو يفسر التغيرات ما بعد الحداثية من منطلق ان هناك منظومة راسمالية عسكرية تحكم العالم وهذا جعلنى اهتم بما يكتبه . والمدخل الثالث كان عن طريق هايدجر ومعرفتى بتاثيره على كثير من التيارات الفلسفية المعاصرة وعندما اسمع بعض مصطلحات دريدا مثل (ميتافيزيقا الحضور) كنت اعرف ان هذه مصطلحات نحتها هايدجر ... واهتمامى بهايدجر اوصلنى لان اهتم بدريدا وهذا طريق طويل دفعنى للاهتمام بالتفكيك .

اما بالنسبة لكتاب الجراماتولوجى تحديدا ... فقد كنت ارى ومازلت ان مشكلة الفلسفة فى الوطن العربى انك قد تجد فيلسوفا هاما ترجم له اما نص هامشى من نصوصه او ترجم خطأ فيتحول هذا الفيلسوف الى هامشى فى ثقافته .. وهناك فيلسوف اخر ترجم له نص اساسى ترجمة جيدة فتجد لهذا الفيلسوف حضورا كبيرا ربما كان مجاوزا لقامته الفلسفية فى الصعيد العالمى . فالترجمة فى هذه الحالة تلعب دورا هاما فى تقديم الفيلسوف فى ثقافة اخرى . وهو نفس الامر بالنسبة للجراماتولوجى فهو الكتاب المركزى لدريدا وترجمته فيما ارى ضرورة كبرى لفهم فلسفة دريدا .

منى طلبة : كان كتاب الجراماتولوجى موجودا فى مكتبتى عندما فكرنا فى ترجمته ، اى اننى لم اذهب لاقتنائه . فهو من الكتب التى اثرت على الفكر المعاصر ، ولذلك فان من الطبيعى ان يكون مشبوكا باى تيار فكرى سابق عليه . ولا يكون مناهضا له تماما . وازمتنا فى الثقافة العربية - وهذا شئ مؤسف تماما - اننا نظن ان هذه التيارات الفكرية منفصلة تماما عن بعضها البعض ، ونكون بناء على هذا التصور جماعات (مناصرى التفكيك) فى مقابل جماعات (مناصرى التاويل)... وهكذا كل هذه التيارات تكمل بعضهاالبعض . وتبنى على بعضها البعض .. هايدجر يكمل هوسرل ... فجادامر ، ففوكو فدريدا .. نحن ثقافة مختلفة تؤمن بالتخصص والانفصال عما سبق ، على سبيل المثال رغم ان افكار هابرماس مناقضة لليوتار الا انك ستجده يبنى عليه ففى الغرب لا وجود لفكرة الثقافة منفصلة التيارات . الكل يعمل ليصب فى نهر واحد فى النهاية .

اوان : اظن ان الرافد الاساسى للحداثة الاوروبية ياتى من منبع واحد هو : نيتشه وماركس وفرويد ؟

منى طلبة : بالتاكيد ، الكل يبنى على ما سبقه وفكرة ان ياتى فيلسوفا ليقول انى ساكتشف نظرية بدون الاعتماد على ما سبق فكرة غير علمية اصلا ، هناك تراكم معرفى وتواصل ... ولا يمكن فصل دريدا عن ريكور عن ماركس عن دولوز ، فالتفكيك استكمال او وجهة نظر مختلفة فى المعنى عما سبق . ونفس الامر لكل التيارات الاخرى . مثلا كتبت مقالا عن (مفهوم الحكاية عند ليوتار وريكور)... وهذان تياران يبدوان منفصلين تماما ، احدهما تيار ما بعد الحداثة والاخر الهرمنيوطيقا واكتشفت ان المنطلقات واحدة ولكن كل واحد يعالج الأمر بطريقة .. وفي هذه الحالة لا يوجد تناقض وإنما إثراء .. الفكر الديمقراطي لديهم ليس منحدرا في السياسة فقط وإنما تجد نفس الإنصباب في الثقافة والعلم.. وهذا يعني : التعدد في إطار مقتضيات العصر ، والتغيير يكون في إطار مقتضيات واقعية وليس أفكار مثالية والحال إنهم يحددون المشاكل التي تواجههم ثم يحاولون الرد على هذه المشكلات فكريا .. وكل شخص يجتهد في محاولة للرد وهذا كله يصب في معالجة المشكلة المطروحة ويغذي بعضه بعضا في النهاية.

أون: الدكتور أنور أشار إلى ترجمة بعض نصوص الفلاسفة ترجمة غير بعيدة الغور أو الاستعاضة عن ترجمة المؤلفات الأصلية والكتب الأم والاكتفاء بترجمة كتبهم الشارحة يؤدي إلى أن يتحول هذا الفيلسوف إلى مؤثر هامشي في الثقافة المترجم إليها .. ولكننا مع ذلك نلاحظ حضورا قويا للتفكيك في الوطن العربي .. رغم أن الكتاب الأم لدريدا أو نصه الأساسي (الجراماتولوجي) لم يعرف طريقه إلى يد القارئ العربي بعد ، كما أن ما ترجم لدريدا من كتبه الشارحة قليل نسبيا مقارنة بفلاسفة آخرين .. والسؤال مشروع في هذه الحالة، ما أسباب هذا الحضور إذن في تقدير كما؟

أنور مغيث: مسألة أن التفكيك في الوطن العربي له حضور أمر جيد ولكن سنجد في هذا الحضور الضخم جزءا منتجا وفاعلا وهناك جزء أخر فيه نوع من الخلط، فكثير من الألفاظ المستخدمة فيه غير دقيقة المعنى ، بل أننا كثيرا ما نجد ناقدا يكتب أية ملاحظات على عنوان الكتاب ويسمى ما يكتب تفكيكا .. بالتأكيد ليس دوري أن أتحول

إلى باحث معياري لأحدد أن كان ما يكتبه هذا الناقد أو ذاك يدخل في إطار التفكيك أم لا ، وكل ما في الأمر أننا نحاول أن نوفر للناقد من خلال ترجمة (الجراماتولوجي) المصدر الأساسي أو الكتاب الأم ليكون تعامله مع هذا المنهج أكثر إحكاما وأكثر علمية وهذا هو الهدف الأساسي من الترجمة.

ولا شك أن هناك عوامل كثيرة ساهمت في انتشار التفكيك في الوطن العربي. ولا أحب أن أرجع مسألة إزدهار أي اتجاه فكري أو نقدي إلى (الموضة) لأن في ذلك استهانة بالاسباب الحقيقية كما أن كلمة (موضة) ليست تفسير الأمر. لماذا انتشر ولماذا كان هناك احتياج له ولماذا يشعر الناقد عند استخدامه للتفكيك كمنهج أن ذلك يضيف إلى كتابته رصيدا رمزيا يجعل الكثيرين يتعاملون مع كتاباته على أنها أكثر تقديرا.. كل ذلك لا تفسره كلمة الموضة؟

أعتقد أن أهم أسباب انتشار التفكيك كمنهج يرجع إلى تأثيره الكبير في التيارات النقدية الحديثة المتنوعة التي تلته مثل (ما بعد الكولونيالية) أو النسوية كما ساهم أيضا في خلق صلة جديدة بين النقد الأدبي والسياسة خلاف الصلة القديمة بينهما عن طريق الماركسية . لأنه في مواجهة الماركسية لم يكن للنقد الأدبي أية صلة بالماركسية.. لكن من خلال التفكيك عادت الصلة مرة أخرى لأن التفكيك فتح مجالات جديدة لنقد الهيمنة والاستعمار وباتت عمليات النقد محملة بطموحات وآمال سياسية عند الناقد. كل هذا ساهم في انتشار التفكيك وأتمنى أن تسهم في انتشار التفكيك وأتمنى أن تسهم ترجمة الجراماتولوجي وغيره من الكتب لإعلام هذه الاتجاه النقدي مثل بول دي مان في أن تصبح العدة المنهجية للناقد العربي أكثر ثراء

منى طلبة : أسئلتك تصب جميعها في محاولة لتشخيص أزمة الثقافة العربية . ففي الماضي كان هناك حركة متابعة مستمرة لكل التيارات النقدية والفكرية وليس بهدف التبعية وإنما بهدف المعرفة غير المحدودة ، ما يحدث الآن ليس كذلك لا يوجد تيارات متابعة جيدة بشكل منتظم أو مؤسسي . وحتى في الجامعات لا يوجد متابعة منهجية لكل ما يقدم فى الخارج شرقا وغربا . ولو كان هناك متابعة لتمت ترجمة الجراماتولوجى منذ زمن مبكر ... ولأصبحت ترجمته شيئا متمثلا ومستوعبا وطبيعيا .

ولكن عملية الترجمة لاتتم فى إطار مؤسسة تحدد ما إذا كانت هذه الترجمة مفيدة للثقافة ونافعة لها ، وإنما تتم على أساس اختيارات المترجمين . وفى ظل الاختيارات الفردية سيختار المترجم الأسهل وهو النص الشارح وليس النص الأصلى . وهذا بالتأكيد لا يقلل من قيمة الكتب الشارحة وخاصة عندما تكون النصوص صعبة . والتفكيك مثله مثل التأويل والبنيوية وكل هذه التيارات ثم الاستفادة منها فى الثقافة العربية بأشكال مختلفة . وكان لمجلة (فصول) دور كبير للتعريف بهذه النصوص . ولكن الهرمينوطيقا والتفكيك لم يتم التعامل معهما كما يجب مع أنهما تياران قديمان ، ويرجع ذلك لعدم وجود خطة أو مشروع لكيفية الاستفادة من مفعولات كل منهما . وترجمتنا للجراماتولوجى هى الشىء الطبيعى لأنك عندما تترجم النص الأم أو الأساس فانت تخلق حركة علمية فى المجتمع المستهدف .

أوان : المسافة الزمنية بين صدور (الجراماتولوجى) فى ١٩٦٧ وبين ترجمته الآن تدفع التساؤل عن ما يمكن أنم يردم الفجوة التى يمكن أن تحدث طوال كل هذه السنوات ليس فقط على مستوى التطورات الحاصلة للتفكيك كنظرية متشعبة لها نقادها الذين ساهموا فى تطويرها ... ولكن أيضا على مستوى دريدا نفسه الذى قد يكون بدل وطور الكثير من أفكاره أو التراجع عن البعض الآخر طوال هذه السنوات ؟

أنور مغيث : بالتأكيد راجع دريدا الكثير من أفكاره في الكتاب . ولكن هذا لا يقلل من قيمة النص ، لأن من طبيعة النصوص الفلسفية الكبرى أن تكون مولودة لمعانى كبيرة باستمرار . وتتجدد على عكس النصوص الشارحة التى تكون مفيدة في وقت ما ويأتى آخر ليقدم شرحا جديدا . ومن هنا فإن ترجمة الأصول مسألة مهمة جدا . وهناك فجوة حادثة على مستوى الترجمة كلها ، لأن جزءا كبيرا من الأعمال القديمة لم يترجم بعد .. وهذا الأمر يطرح علينا كمترجمين سؤالا هاما : هل الأجدى أن نترجم القديم أم الحديث حتى نكون متابعين للجديد؟ وإذا حدث وإنحزنا إلى أولوية التعامل مع الجديد فكيف يمكن أن يتم ذلك دون هضم الأصول الفلسفية أولا ؟ هذه مفارقة تستدعى جهدا مضاعفا تكون محصلته أن نعمل بالتوازى فى ترجمة الأمرين معا . لا نستطيع أن نعود للقديم فقط لنجد أنفسنا فى غزلة عن مشهد النقد العالمى . وفى نفس الوقت لا نكتفى بكل

ما يصدر حديثا لأن هناك أصول كثيرة لم تترجم . أما بالنسبة للجراماتولوجى فمازال هو الكتاب العمدة فى فهم التفكيك وانطلاقا منه نستطيع أن نعرف ما تم تجاوزه وتجديده . ويمكن ايضا من خلاله أن نفهم تطور مفهوم التفكيك . فى هذا الكتاب يتضح مثلا أن دريدا يؤكد أن التفكيك يمتلك نجاعته فى التطبيق على النصوص ذات البعد الفلسفى فقط. وإن كانت قصائد أو قصصا ينبغى للمفكك أن يشعر أن فيها دلالات فلسفية . فى المدرسة الأمريكية- ليس مهما أن يكون للنص دلالات فلسفية أى كان نص قابل للتفكيك .. فهذا تجديد ولكنه إضافة تستند على البنية الأساسية للنص الأصلى (الجراماتولوجى) .

منى طلبة : بالتاكيد لدى كل فيلسوف كتاب عمدة واظن ان كل المؤلفات الجيدة لدريدا ما هى الا استثمار للكتاب العمدة ، وهذه ميزة " استراتيجية القراءة " التى يعمل عليها بها مرونة بحيث يصبح اى موضوع قابلا للتفكيك فيمكن ان يطبق هذه الاستراتيجية على نص سياسي مثل حدث ١١ سبتمبر كما يمكن ان يطبقه على نص ادبى .وقد حضرت له ندوة فى اليونسكو عن (المعرفة الحديثة عبر الكومبيوتر والانترنت) وقدم خلالها قراءة تفكيكية عميقة وفق نفس الاستراتيجية . سنجده ملتزما مع نفسه حتى لو تعددت المجالات التى يقدم فيها قراءته .. لان كثيرا من الناس ترى ان دريدا يكتب فى كل شئ من السياسة الى الادب والجامعة والاديان والاخلاق . وله كتاب عنوانه (الايمان والمعرفة) يتحدث فيه عن فكرة الدين هكذا فانك تجد ان الموضوعات مختلفة ولكن الاستراتيجية التى يستخدمها واحدة ، وبالتالى فمن المهم ان نترجم كتابه العمدة لكل المقدمات الانفة .

اوان : هل تعتقد ان الاكتفاء بترجمة النصوص الشارحة فقط ادى الى ما يمكن تسميته بسوء التلقى لافكار دريدا ؟ .. بصيغة اخرى هل فهم النقاد العرب دريدا بالشكل الكافى؟

منى طلبة : ليس سوء فهم لانه من الممكن ان يكون مترجمو النصوص الشارحة لدريدا قد قراءوا النص الام في لغته الاصيلة . ولكن المهم في تقديرى هو الى اى مدى خلق التفكيك في الثقافة العربية تيارا علميا معرفيا مناهضا او مستجيبا للاستراتيجيات المطروحه ، اذ ليس بالضرورة ان يكون متبنيا للتفكيك فقط والى اى

مدى يمكن ان تفيد النصوص الشارحة في خلق تيار علمى حقيقى في الثقافة العربية ؟ واعتقد ان هذه هو السؤال المعرفى الاساسى المطروح علينا بقوة . من وجهة نظرى نحن نترجم لنخلق تيارا فكريا معينا، لانه لا يمكن ان تنهض دولة معتمدة فقط على تراثها حتى الثقافة الغربية نفسها لم تنهض الا بانفتاح على كافة التيارات الفكرية ومن ضمنها الثقافة والفلسفة العربية . وخلق تيار فكرى جديد لا يمكن ان يقوم بالنصوص الشارحة وحدها ولا تغنى ترجمة النصوص الاصلية عن ترجمة النصوص الشارحة وخاصة اذا كانت نصوصا صعبة لتيارات فلسفية فى منتهى التعقيد مثل التيارات المعاصرة .

انور مغيث : اعتقد ان جزءا من مهمتنا كاساتذة جامعة ان نقوم بترجمة نصوص لها صلة قوية بالموضوعات التى ندرسها ، وعندما نرى كتب الفلسفة الكبرى سنجد ان الذى قام بترجمتها فلاسفة ، ليوا فقط مترجمين، على سبيل المثال ان الدكتور فؤاد زكريا ترجم افلاطون ، وعبد الغفار مكاوى ترجم كانط وهايدجر ، زكى نجيب محمود ترجم محاورة افلاطون، وحسن حنفى ترجم اسبينوزا .. وطبعا هناك عبد الحمن بدوى ترجم نصوصا عديدة. من هنا اشعر ان جزءا هاما من عملى كاستاذ فلسفة هو ترجمة الكتب الاصلية ، او ختى ترجمة كتاب يمكن ان يقدم منظورا جديدا للفكر الفلسفى، او يتناول تاريخ الفكر الفلسفى من زاوية جديدة .

اوان : كيف اتفقتما سويا على العمل المشترك لترجمة كتاب بمثل هذه الصعوبة ؟

منى طلبة: اشتركنا سويا ، انا والدكتور انور فى ترجمة العديد من الكتب ، ودائما مع كل كتاب نعمل فيه سويا نمسك بالفهرست ونحدد الجزء الادبى والجزء الفلسفى ، ونقسم الكتاب على هذا الاساس . انا اتولى ترجمة الجزء الادبى ويقوم الدكتور انور بترجمة الجزء الفلسفى ، وبالطبع هناك علاقة واضحة بين اللغة والفلسفة وخصوصا فى التيارات الفلسفية الحديثة .

اوان : هل الترجمة المشتركة تخلق مشاكل من اية نوع ؟

منى طلبة : نحن نقسم الكتاب الى نصفين ، وكل منا يترجم منفردا ثم نقوم باعطاء النص لاحد الاصدقاء ليقوم بكتابته على الكومبيوتر ، ثم نصححه . وبعد ان يستقر كل واحد فينا على ترجمته نقوم بتبادل الاجزاء كل يبدى ملاحظاته على ترجمة الاخر ، ثم نبدأ فى توحيد المصطلحات ... وهذه الطريقة التى نعمل عليها .

انور مغيث : لا توجد مشاكل فى الترجمة المشتركة ولكن (الجراماتولوجى) من النصوص الصعبة ، كما ان دريدا يكتب لغة فرنسية بالالمانية ، بمعنى ان من الاليات الطبيعية للغة الالمانية ان تقسم الكلمة الى نصفين او تدمج كلمتين لتخلق كلمة واحدة . هذا يتم فى الالمانية بشكل طبيعى ولكن فى الفرنسية يبدو غريبا . ومن هنا نواجهه مشكلة فى عملية الترجمة . ولذلك نحن نترجم ترجمة اولى ، ثم نقرا النص العربى فنجد كثيرا جدا من الفقرات مستغلقة فنبدأ فى صياغتها انطلاقا من فهمنا للنص فنعيد تركيب الجملة . وقد نضيف بعض الالفاظ التوضيحية . ونضيف عمليات ربط لم تكن موجودة من قبل حتى نصل لاكبر قدر من السلاسة فى الاسلوب . فعلى عكس نصوص اخرى يمكن ان تترجم مباشرة ، لابد ان يترجم دريدا على مرحلتين . الاولى ان يكون النص مرأة للنص الفرنسى كما هو ، المرحلة الثانية نسال هل يمكن فهم الكلام بالعربية ام لا ... لو لم يكن مفهوما ما الذى يمكن ان نفعله حتى نحول النص الى نص اكثر وضوحا لقراءة العربية .

منى طلبة : هذه العملية ليست بسيطة فقد قمنا بترجمة النص كاملا فى عام ثم قضينا عاما اخر فى محاولة لاعادة الصياغة حتى يصبح النص مفهوما للقارئ العربى . نعيد الصياغة ولا نقوم بتحريف النص او الخروج عليه . وانما هناك اضافات اسلوبية ... حيث يبدأ دريدا احيانا بفعل فى اول الصفحة وياتى الفاعل فى منتصف الصفحة الثانية ، ففى الترجمة الاولى انت تترجم (اوتوماتيكيا)، اما فى الثانية فعليك ان تاتى بالفاعل من الصفحة الثانية حتى تضعه خلف الفعل مباشرة وتعيد صياغة الجملة كاملة ، وكل ذلك ليصبح النص مفهوما للقارئ العربى ولعنا لا ننسى فى البداية عندما تحدثنا اما احد اصدقائنا الفرنسيين وهو باحث مرموق ، طرحنا امامه فكرة ترجمة الكتاب ضحك وقال :" يجب ان تترجموه للفرنسية أولا "!.

ضحكنا مما قال ولم نكن نعلم ما الذى ينتظرنا والذى حدث انه طوال قيامى بالترجمة لم أستطيع ان انسى هذه الجملة التى قالها لنا لانك فعلا تشعر ان الكتاب فى حاجة الى ترجمة للفرنسية وطول الوقت كان همنا الاساسى: كيف نجعل الترجمة مفهومه للقارئ العربى ... وكان حكمنا فى ذلك الصديق الدكتور محمد فتحي الذى قام بكتابة النص على الكومبيوتر وذلك عندما نعرف انه لم يفهم اى كلمة من النص بعد الترجمة الاولى ، ولكن بعد اعادة الصياغة شعرنا بالطمانينة لانه قال لنا ان دائرة فهم مستغلق النص قد اتعت امامه . لقد اعتبرناه نموذجا للقارئ الذى سنذهب اليه ، وللاسف هناك ترجمات تصدر فى مصر وفى العديد من البلدان العربية تنطلق من ان المترجم يقوم بعمله بشكل الى ثم يتخفف من اى تبعة باعتبار انه قد ترجم المطلوب دون ان يتساءل عن مبلغ فهم القارئ .

اوان : ولكن الا يعد خيانة للنص ... هل تؤمنا بالمقولة الايطالية الشهيرة (المترجم يجب ان يكون دائما خائنا للنص)؟

انور مغيث : فكرة الخيانة ستحول الترجمة الى فكرة عبثية وانا لا اراها "خيانة" لاننا فى اى ترجمة سنواجهه مشكلتين . اولا المصطلحات التى يستخدمها الانسان تكون مرتبطة بالدلالات المعطاة لهذه المصطلحات فى عصره . وهذا ما يقتضى اعادة ترجمة الكتب الكلاسيكية من وقت لاخر مثلا كتاب "راس المال" لماركس ترجم الى الفرنسية حوالى خمس ترجمات ، وهناك ايضا (القران الكريم) الذى ترجم اكثر من سبعين ترجمة فى الفرنسية . المشكلة الثانية تتولد مما قاله دريدا نفسه حين ذكر التالى ذات مرة "(استحالة الترجمة هى الشرط الاساسى لقيام الترجمة) .. ومعنى كلامه ان النص لو كان يمكن نقله بسهولة فاننا لن نحتاج فى هذه الحالة الى ترجمته . ولذلك من الصعب بل من المستحيل ان انقل نفس المعانى المصاغة بحسب ذائقة وحساسية القارئ الفرنسى على مستوى الدلالة وهذه الاستحالة هى ما يجعل الترجمة امرا ضروريا وواجبا وهذه الفجوة هى منبع تجدد عملية الترجمة .

منى طلبة : انا احيانا وبدون دعاية لترجمتنا اشعر ان دريدا سيفهم نفسه من خلال الترجمة العربية ، لاننى اشعر ان كل ترجمة تضيف معنى للنص الاصلى .

وهناك ندوة اقيمت فى المغرب عن الترجمة وصدرت ابحاثها فى كتاب يحمل عنوان (الترجمة والتاويل)... معظم الابحاث تؤكد ان الترجمة هى نوع من الاثراء للنص الاصلى وليس خيانة له لانك ستنقل هذا النص للغة ثانية وتدخله فى ثقافة جديدة بكل رصيدها الثقافى . وكل الافكار الموجودة فيها، اى انك بالتالى تشحنه بمعنى جديد ، ولهذا كلما تعددت الترجمات كلما تعددت المعانى المولدة من هذا النص . الترجمة الرشيدة (كما اسميها) هى اثراء لهذا النص . ومستحيل ان تدخل نص ما الى ثقافة اخرى بنفس الافكار والمعانى لانك تخاطب قارئا اخر .

اوان : اظن هنا ان المسألة تتجاوز فى هذه الحالة الترجمة فقط ، لان ذلك يتطلب وعيا بكل الافكار والمدارس الفلسفية السابقة .

منى طلبة : بالتاكيد ، خلال السنوات الثلاث الماضية ، استعرنا كل كتب دريدا لدى الاصدقاء ، وقمنا بقراءتها وبقراءة كل ما كتب عنه ، كل ذلك من اجل ان نفهم ، بالاضافة الى عدد كبير من اللقاءات معه سواء هنا او باريس لفهم الخلفية الثقافية التى كتب فيها كتابه .

اوان : من خلال لقاءاتكم المتعددة مع دريدا ... ما هى درجات الافادة منه ؟ هل واجهتكما صعوبات فى الترجمة قام هو بتقديم حلول لها ... مثلا المصطلحات الموجودة فى كتابه سنجد للمصطلح الواحد ترجمات متعددة المترجمون المغاربة يقدمون اقتراحات والمصريون واللبنانيون فضلا عن العراقيين ... وقد نجد هذه الصعوبة بداية من عنوان الكتاب الذى ترجمه البعض (علم الكتابة) وترجمه اخرون بـ (النحوية) او (فى علم النحو) بل ان ذلك اجج معركة بين الدكتورين جابر عصفور وميجان الرويلى حول ترجمة العنوان ... هل لقاءتكم بدريدا حسمت ترددكم تجاه ترجمة مصطلح ما مثلا ؟

انور مغيث : باللنسبة لدريدا نادرا ما كنا نتكلم في النص ، وعندما تاتى سيرته كان يسمع لنا ولكنه لا يحسم شيئا ، ولكن من خلال مناقشاتنا معه كان يطمئن اننا قادرون ، تقريبا على الاحاطة بالمشاكل اللغوية التى يثيرها او يطرحها الكتاب . مثلا اثرت امامه ملاحظة مفادها ان كلمة SPPLEMENT فى الكتاب تاتى احيانا بمعنى

(شئ زائد) واحيانا تاتى وكانها (مكمل ضرورى) لشئ موجود لا يمكن الاستغناء عنه واحيانا تاتى وكانها بديل للشئ نفسه . وقد اكد لى ان لكلمة فعلا كل هذه الاستخدامات المختلفة ، والجدير بالتامل هنا هو ان هناك كلمات عربية كثيرة يمكن اقتراحها كمقابلات للكلمة ، ولكن المشكلة اننا لو اردنا ان نختار من اللغة العربية الدلالة المناسبة للسياق الذى كتبت فيه الكلمة الاصل حسب النص فسيكون لدينا خمس أو ست ألفاظ مستخدمة للكلمة واحدة بالفرنسية . وعلى الرغم من ان هذا سيكون انسب لتحديد المعنى فى السياق الا انه سيطيح بفكرة المصطلح الذى ينبغى ان يستخدم كمفهوم فى عمليات التحليل . ولو حافظنا على كلمة واحدة فسنقتصر على دلالة معينة . والدلالات الاخرى ستكون غائبة . ووجدنا الحل ان نقتصر على كلمة واحدة وننوه فى هوامش الترجمة الى المستويات الاخرى للمصطلح ونطلب فى الهامش من القارئ ان يستحضرها فى ذهنه عندما يقرأ النص . اما فيما يتعلق بترجمة العنوان فقد اخترت الترجمة (علم الكتابة) انطلاقا من تعريف الكلمة فى القواميس الفرنسية ، وعندما وجدت اختلافات كثيرة حولها عند المثقفين العرب : هل هى " النحوية " او " نحو الكتابة " ... وجدت ان GRAMMATOLOGIE كلمة لم يخترعها دريدا ، وانما كلمة موجودة وتطلق على جميع الابحاث التى تبحث فى تاريخ الكتابة ونشاتها وعلاقاتها بالثقافات المختلفة ، وهى علم خاص يسمى (الجراماتولوجى) وعندما التقيت بدريدا قلت اننى اخترت لترجمة العنوان كلمة تعنى بالفرنسية LAS CIENCE L'ECRITURE فقال لى ان هذا بالضبط ما يعنيه واما الربط بين كلمة GRAMMER و GRAMMATOLOGIEفليس له اساس لانه فى القرن التاسع عشر كان يقال (كتاب جامع للجراماتولوجى) ولم يكن الامر يتعلق بالنحو من قريب او من بعيد وانما يتعرض للغات الشعوب وتطورها .

منى طلبة : بالاضافة الى ذلك ايضا مضمون الكتاب نفسه وهو يدور حول فكرة الشفاهة والكتابة ولا يوجد اى تعرض او اشارة من قريب او من بعيد الى النحو ، فمضمون الكتاب نفسه مناهض لهذا النوع من الترجمات .

انور مغيث : كان يمكن ان نتصور مثلا ان هناك فرقا بين علم الكتابة وعلم اصول الكتابة ، مثلما نميز بين " علم الفقه " و " علم اصول الفقه " فالفقه هو الاحكام اما علم الاصول فهو المنطلقات الاصولية التى ينطلق منها الفقه ليصوغ احكامه ، كنت اتصور ان هذا العلم هو بحث فى اصول الكتابة ، ولكن مع مضمون الكتاب ومع التعريفات المختلفة لكلمة (جراماتولوجى) فى القواميس المختلفة وجدت انه لا يوجد تمييز بين الاصول وبين الكتابة نفسها فالجراماتولوجى بحث علمى فى الكتابة : طريقتها ورموزها وتطورها .

منى طلبة : هناك داخل صفحات الكتاب مثلا مصطلح DIFFERANCE وهى الكلمة التى كتبها دريدا بطريقة مختلفة عن الكتابة الفرنسية بغرض اعطائها معنى مختلفا . هناك ترجمات كثيرة لهذا المصطلح فالبعض يترجمها " الاختلاف المرجأ " لان الكلمة تتضمن معنى الاختلاف ومعنى الارجاء ، اما نحن ففضلنا ان نستخدم مصطلحا واحد هو (الارجاء) مع الاشارة الى ان الارجاء يكون دائما لشئ مختلف فأنت ترجئ شيئا لا تحققه الان بشكل او باخر او انه غير موجود اساسا . دريدا يتحدث عن المعنى حيث يشبه الكتابة بانها اثر ومعناها "مرجأ"... اى ان الاختلاف يتضمن معنى الارجاء . فما معنى ان اترجم المصطلح (الاختلاف المرجأ) . الشئ الآخر الذى اود الإشارة إليه هو اننا نريد ان نتجاوز فى عملية الترجمة مسالة انه يكون لكل لفظ اجنبى مناظر عربى مطابق له .. هذه مسالة غير جائزة لغويا ، لانه من المستحيل ان تجعل لكل لفظ مترجم مقابلا له فى الدلالة . فى هذه الحالة ستدمر اللغة واللغة العربية تتحمل اكثر من معنى . فحتى عندما ترجمنا (الارجاء) اشرنا الى انه مصطلح خاص بدريدا استخدمه فى كتابه . ويمكن ان تجد له فى النص معانى اخرى لانه (اختلاف مرجأ ومكمل). ومع القراءة نكتشف ان الاكمال هنا ليس هامشيا . فالاصح ان نترجم الكلمة المفتاحية هكذا : (اختلاف مرجأ مكمل رئيسى غير هامشى)... فهل هذا معقول ؟فى هذه الحالة يمكن ان نضع المصطلح ونترك اللغة لتغتنى بالدلالات .

انور مغيث : امام مأزق المصطلح ، كنا سنجد انفسنا فى حيرة لابد ان نتجاوزها ولذلك انطلقنا فى الترجمة من خلال مجموعة من الاسس : منها ان الكلمة

الواحدة يستحسن ان تترجم بكلمة واحدة لان ذلك يسهل نحت صفات منها ، فعندما نترجمها الى كلمتين يصعب فى هذه الحالة ان تستخدم كصفة . ثانيا : : انا اعول على ما يعرف بـ (العرف) في الترجمة وهو ان يتفق مجموعة من المترجمون على ان هذه الكلمة ستترجم كذا وفيما بعد يصار الى اعتبار ان الدلالات والمعانى المختلفة تكون موجودة ضمنا مثلا كلمة ALIENATION ترجمت (البنة) ثم ترجمت بـ : استغراب واغتراب ، وبعد حوالى ٣٠عاما اتفق الجميع على اغتراب كمقابل اصطلاحى شبه قار ، رغم ان الذين اقترحوا الترجمات الاخرى كانت لديهم وجهات نظر جديرة بالاعتبار بوصف ان الأغراب ليس كافيا للدلالة على المعنى المراد ، ولكن اصطلح الجميع على المعنى . من هذا القبيل ايضا كلمة (اشتراكية) فى بداية ظهور كلمة SOCIALISM ترجمها البعض بـ: (اشتراكية) لاكسابها معنى سيئا حتى يرفضها الناس من منطلق الايحاء بان الفقراء سيشاركون الاغنياء اموالهم ، ولكن شبلى شميل وسلامة موسى ترجماها بـ:(الاجتماعية) غير انه بمرور الزمن استقر الجميع على الكلمة سيئة السمعة التى اصبحت ايجابية بعد فترة على هذا الاساس يجب على المترجم ان يختار الترجمة التى يستريح لها ومع مرور الزمن قد يستقر العرف السائد على ترجمته .

منى طلبة : هذه الحيرة فى ترجمة المصطلح لن تساعدك على ان تستثمر المصطلح بل ستجعلك فى حالة (تيه) ولعل الافضل هو الشروع فى اخذ المصطلح واستنباله فى اللغة الجديدة ثم تعريضه للتداول ، ولذلك اعود مرة اخرى الى غرضى الاساسى من الترجمة وهو : ان انقل العمل الى سياق ثقافتى العربية مثلما فعل الفلاسفة المسلمون من قبل ، فهم عندما ترجموا (ميتافيزيقا) ارسطو ... ترجموا كلمة ميتافيزيقا كما هى ثم فيما بعد ترجموها بـ (ما وراء الطبيعة) ودخل المصطلح الى الثقافة العربية واصبح جزءا منها ولذلك فالترجمة ليست فقط اضافة عملية بل هى ايضا اضافة لغوية .

اوان : هل ازمة المصطلح هذه خاصة باللغة العربية فقط اعنى هل ان اشكالات مشابهة بدرت عندما ترجم دريدا الى اللغات الاخرى هل حدث نفس الانقسام حول مصطلحاته ؟

انور مغيث : عندما اشتغلت على نصوص ماركس الشاب . وجدت ان كلمة AUFHEBUNG الألمانية التى استخدمها ماركس وهيجل لتعنى (تجاوز الفلسفة) لها فى الفرنسية ست ترجمات مختلفة مرة بمعنى رفع ، واخرى بمعنى نفى وثالثة بمعنى تحقيق وغيرها بمعنى تجاوز ، هذا رغم انها مفردة واحدة فى الالمانية ومعناها بسيط (شخص وقع منه شئ على الارض فالتقته) اى ان هذه الازمة موجودة فى الثقافات المختلفة . فالترددات والتوترات الاولى تجاه المصطلح ضرورية ولازمة .

منى طلبة : انت تتحدث عن عائلات لغوية مختلفة ، فالعائلة اللاتينية تختلف عن العائلة السامية وهكذا . ولكن ماذا نعنى بكلمة مصطلح ؟ المتبادر الى الذهن هو ان المقصود هو ان تختار مجموعة معينة من العلماء مفهوما معينا محددا لكلمة محددة من اجل دفع العملية العلمية . ولكن ان يتحول المصطلح الى مثار خلاف طويل بين العلماء ، فهذا لن يساهم فى تقدم العلم ، اى ان الغرض الاساسى من الاصطلاح (منفى) . فى هذه الحالة قد تكون هناك فترة تردد ولكنها لا تطول او لا ينبغى لها ذلك .

اوان : كلمة DECONSTRUCTION نفسها ترجمت فى البداية بـ (التشريحية) ثم جاءت : (التقويضية) الى ان تم الاستقرار فى النهاية على كلمة (تفكيك)؟ .

منى طلبة : ولكن حتى استخدام كلمة تفكيك خلق مشكلة . احيانا ارى النقاد لديهم الحق فى الاحتفاظ بالمصطلح بمعناه الغربى ، كان نقول (هرمنيوطيقا) بدلا من (تاويل) ... وعلى الرغم من الخطر الماثل فى ان يسهم ذلك فى تغريب اللغة ، الا ان مشكلتنا انه ليس لدينا مجتمع علمى معروفة حدوده . كلمة (تفكيك) على سبيل المثال استخدمها الدكتور عبد الوهاب المسيرى فى كتابه (العلمانية الجزئية والشاملة) بدلالة تصرفها الى معنى يفهم منه الاسهام فى تفكك المجتمعات ، وجعل الشئ يتدهور ، وهذا ليس معناها المقصود هنا على الاطلاق . ان سبب المشكلة هو انك عندما تنقل كلمة من لغتها فانك ترجع الى المعانى الموجودة فى معجمك فعندما تفكك شيئا تخلخله هذا معنى الموجود فى معجمك ، ولكنه ليس المعنى الموجود فى النظرية الفلسفية وهو نفس الامر مع مصطلح مثل (التاويل) اذ انه لو تم نقله الى العربية بكلمة (هرمنيوطيقا) فانه سيتم

التمييز بينه وبين الدلالة التى تنصرف الى اى تفسير او شرح يدلى به اى فرد فى اى موضوع من المواضيع فالمعنى الذى يستخدمه رجل الشارع العادى اضيف الكلمة فاصبحت الكلمة فى الاوساط العلمية تعنى ان اى شخص يقول رايه فى اى قضية يتحول الى مؤول ان الذى حدث فى هذه الحالة هو تسطيح للمصطلح وخروج عن اطاره الصحيح . لان الهرمنيوطيقا هى فلسفة خاصة لها مبادئ ياتى على راسها : ان تتعامل مع لغة النص وليس مع ما هو خارجه ، وان تبحث ذلك فى ضوء المعنى الكلى للنص . وتستبصر التناقضات والاشكالات ... بحيث ان المعنى المستخلص الذى يبحث عنه كل هرمنيوطيقى يكون معنى معقدا لا يمكن ان تختزله فى عبارة . كل ذلك يدخل فى اطار الهرمنيوطيقا وعندما تم ترجمة هذا المصطلح الى " تاويل " فانه قد دخل فى اللغة العربية واصبح مستثمرا فيها . ولكن من ناحية ثانية فانه قد تم تسطيح الكلمة واستبعاد المعنى الفلسفى المعاصر لها . والبقاء على المعنى السطحى المتعارف عليه . وهذا جانب سلبى لابد من تداركه وذلك بان تكون هناك جماعة علمية يتم التعريف بالمصطلح من خلالها . بعد ان تضعه فى اطاره الفلسفى الصحيح حتى يمكن اثراء اللغة .

اوان : هذا فيما يتعلق بالمشكلة الاولى الخاصة بالمصطلحات ولكن تظل العديد من المشكلات الاخرى منها ان مترجمى دردبا السابقين يتحدثون دائما عن الطبيعة الشعرية لنصوصه و (الشكل الذى لا يجب ان يشوه) للاسلوب كما درج دريدا على استخدام كلمات لغات مختلفة منها الالمانية والاتينية القديمة وحتى العربية وهناك ايضا (اللعب بالكلمات) فقد يستخدم دريدا كلمة واحدة بمعانى مختلفة ... كل هذه المشكلات ... كيف تعاملتم معها ؟

انور مغيث: في الحقيقة ان جزءا من فلسفة دريدا نفسه يتصل باسلوبه في الكتابة وعندما قررنا ان نترجمه كان لابد ان نبقى اثار من هذا الاسلوب رغم سعينا للوضوح لانك ستفاجأ بانه يستخدم عشرات المترادفات المتتالية بدون حرف عطف ، ويغير حرف في الكلمة لاكسابها دلالات جديدة. ومن هنا كان سؤالنا هو: هل نخلص لاسلوب دريدا في الكتابة حتى لو جاءت الترجمة العربية مستغلقة وغير مفهومة الا

لاولى العزم وليست للقارئ العادى؟ والذى انتهينا اليه بعد كثير تدبر محاولات هو ان نلتمس حلولا وسطا من اجل ضمان تداولية اكبر للمصطلح .

منى طلبة : لى ان اضيف انه حتى بعد كل هذا الجهد المبذول لجعل النص اكثر سهولة ، الا انه لا مناص امام القارئ من اعادة قراءة الصفحة الواحدة مرات عديدة . لان الأفكار الموجودة فى النص كثيرة ومتشابكة وتحتاج الى تامل ، او كما يقول الفرنسيون (ان تقرأ يعنى انه لابد ان ترفع عينيك عن الكتاب)... اى ان الكتاب يحتاج الى قارئ لا يتابع ببصره الكلمات وانما يمهل نفسه لحظات لتامل ما يقرأ، فالنص على الرغم من الجهد المبذول لجعله مفهوما يحتاج الى قراءة متأنية ومتدفقة متأملة ولا تغنى القراءة المتعجلة من ذلك شيئا .

انور مغيث : ولابد كذلك لفهم النص من خلفية فلسفية للقارئ . واتذكر ان هيجل كان مشهورا باختراعه مصطلحات صعبة جدا فى الفلسفة وعندما كان يدرس فى الجامعة كان الطلبة يستوقفونه ليفهموا ما يعنيه فاصابه الملل وقال لطلبته " لو ان هناك طالبا اراد ان يدرس الكمياء فهل سيوقف مدرسه كل فترة ليساله ماذا تعنى بهذا الرمز او ذاك ، ام انه لابد له مادام اختار الرمز او ذاك ام انه لابد له مادام اختار دراسة الكمياء ان يعرف رموزها ؟" كذلك الامر بالنسبة لمن اراد ان يدرس الفلسفة لابد له ان يعرف مصطلحاتها حتى لا يتوقف كل دقيقة ليحول المصطلحات الى جمل عادية . فقراء النصوص الفلسفية تحتاج الى دراية بالمصطلحات الفلسفية . اما فيما يتعلق ان تكون ترجمتى للجراماتولوجى نصا غربيا وغير مفهوم للقارئ العربى بدعوى الحفاظ على شعرية دريدا فهذا بلا جدوى لاننى فى هذه الحالة ساضحى باتساق النص . فدريدا يقدم خطابا متكاملا له اصول يبنى عليها ، وهذا يجب ان يكون واضحا فى خلفية الترجمة لكنى لست مخلصا للفقرة بل للاطار الفكرى العميق . وبناء عليه يمكن ان ابسط فقرة معينة على اعتبار انها ستبقى اكثر دلالة فى المفهوم العام للكتاب مما لو قمت بنقلها حرفيا وبشكل كامل .

منى طلبة : يحلو لى عند هذه العطفة ان اطرح سؤالا وهو : ما هو التفكيك ؟ وساقول فى الرد على هذا التساؤل : هو توالد معان متضادة وكل معنى ليس

كاملا فى حد ذاته بمعنى انه يتم ارجاء جزء من المعنى باستمرار . وهذا المرجأ ليس هامشيا وعند العثور على الجزء المكمل او المرجأ يظهر ان هناك معنى مرجأ اخر وهكذا فى عملية لا نهائية ... هى التى تكسب نص دريدا شعريته هذه العملية اللانهائية تحتاج الى امعان فكر وتحتاج الى جهد عقلى جبار لتوليد المعانى ولاثبات أن كل معنى يتم إرجاؤه تتولد منه معانى قد تكون مدهشة او تكون غامضة على اساس ان الغموض هو جزء ايضا من ارجاء المعنى ويمكننى الاشارة فى نهاية المطاف الى المتعة وتنوع الخبرة التى وفرتها الترجمة لى اذ ان هناك اجزاء من الكتاب كنت اقروها وانا مستمتعة بالجهد العقلى الجبار لدريدا سواء اكنت متفقة معه او مختلفة . اما بشان الصعوبات التى واجهتنى فقد بت معها ادرك ان الصعوبة توجد فى فلسفة دريدا نفسه وليست مستولدة من خلال الترجمة .

اوان : لقد استغرق انجاز ترجمة (الجراماتولوجى) وقتا ليس بالقصير منذ الاعلان عن هذا المشروع . ولعل الكتاب فى طبعته العربية لم يصافح يد القارئ بعد : خلال هذه السنوات ... كيف كان النص يهبكم نفسه فى كل مرة ؟ كيف تعاملتم مع ما ينكشف من فجواته واسراره وعلاماته ؟ هل وجدتم انفسكم مضطرون لتغيير او نسف او تحريف محاولات ترجمية سبق ان اجريتموها فى مراحل من هذا العمل ؟ بصيغة اخرى : ما هى تحولات الاستقبال التى تولدت لدى كل منكا مع كل تورط فى عطايا النص؟

انور مغيث : ساستدعى مثالا مسعفا لاضاءة ما تتحدث عنه وهو مثال استقيه من محاولاتى لترجمة مدلولات مصطلح Spplement ان من يطالع كتاب دريدا المشار اليه سيجد ان دريدا كان يستخدم هذا المصطلح على مدى عشرين صفحة بمعنى شئ زائد . خاصة عندما يستخدم اراء افلاطون بشان الكتابة والتهوين من شانها . ولكن فى تحول ضمن الاداء الاسلوبى بعد ذلك يحاول دريدا ان يثبت ان (الزائد) على العكس من ذلك هو الشئ الذى من دونه ما كان ليكتمل الوجود ، وبدونه لا يمكن ان يكتمل المعنى . ومن هنا يكتشف القارئ ان تحديد الـ Spplement بالمعنى الاول . اى الشئ

الزائد يفوت افساح المجال امام النقلة الفجائية التى يريد دريدا ان ينقلها اليها فما كان (زائد) اصبح هو الاساس .وما كنا نتصور انه (المركز) تحول او اصبح ملحقا بالزائد.

وهناك ايضا تنام فى الاستقبال يتدخل فى ادراك مرامى دريدا من خارج النص . من خلال قراءة المشهد الفلسفي كله ، او من خلال قراءة أعمال دريدا مجتمعة او بعض الاعمال التفكيكية التطبيقية . فنحن من خلال هذه السياقات بدأنا فى اعادة النظر فى ترجمة بعض الفقرات انطلاقا من عملية الاحاطة التى بدات تخرج من إطار النص. وهذا ما ساهم فيه كتب مترجمة عن البنيوية او بعض الفصول عن التفكيكية فى مجالات تطبيقية مختلفة مثل النقد الثقافى ... كل هذه القراءات اعطتنا شحنات دلالية للنص تجعلنا نعيد النظر فيه مرة اخرى ، ولا ينزعك الظن الى تصور اننا فى هذه الحالة نقتصر على تغيير لفظة وانما قد تؤدى اعادىة النظر الى تغيير فقرات ، بمعنى انك عندما تترجم الفقرة يمكن ان تتصور ان المركز الذى يحاول دريدا الاشارة اليه هو هذه العبارة ، ولكن تكتشف ان هناك عبارة اخرى هى المركز لتبدأ اعادة صياغة من جديد لتوجيه انتباه القارئ الى شئ جديد .

منى طلبة : ترجمنا الكتاب وفى ذهننا شيئان . الاول هو الاخلاص لفكر دريدا . والثانى هو الاخلاص للقارئ العربى فلم يكن لدينا استعداد ان نضحى باى من هذين الاعتبارين. ولو انك سألتني اليوم عن ما انصح به قارئنا على اعتاب المغامرة فى التكرس على دريدا لتمنيت لهذا القارئ ان يكرر نفس الخبرة القرائية التى مررت بها، اى ان يقرأ دريدا متورطا فى كل الاشكالات والاستغلاق فى المرة الأولى . ثم مستوعبا لبعض من مستويات الدلالة فى عبارته فى المرة التالية ، حتى ينتهى به الامر فى المرة السادسة او العاشرة الى التالف مع دريدا والقراءة الابداعية لاستراتيجياته ! .

اوان : تقدم جياترى سبيفاك نموذجا متفردا فى علاقات القراءة ومفعولاتها داخل دوائر الاهتمام العلمى بالنظرية فمقدمتها لترجمة الجراماتولوجى عدت صياغة لا يستغنى عنها فى الاثار الانجلوسكسونية حول التفكيك ، ولقد كان لها تاثير جذرى فى اسهاماتها ضمن " فى عوالم اخرى " و " الناقد ما بعد - الكولونيالى " وغيرها ... هل

ستقوم مقدمتكم للكتاب بمساءلة ، على خط مواز لمحاولات قراءة دريدا او تقديمه ، عربيا ؟ واين هى من التأثير فى مشهد اهتمامات الخطاب الثقافي العربى ؟

أنور مغيث : في البداية كان هناك اقتراح ان نترجم مقدمة سبيفاك كمدخل للكتاب ، وعندما طرحنا هذا الأمر على دريدا رفض و أصر على رفضه وقال :" ان مترجم الكتاب هو اقدر شخص يعرف نقطة الالتقاء بين النص الذي يقوم بترجمته وبين ثقافته ولهذا فانتم اقدر من يقدم الكتاب لأنكم تعرفون ما هو المهم فى كتابي بالنسبة لسياقكم ". وقد اتفقت مع الدكتورة منى ان نكتب مقدمتين منفصلتين للكتاب ، مقدمتي ستتعامل مع الجانب الفلسفي لفكر دريدا وموقع فلسفته فى الفكر الفلسفي العالمي ، أما مقدمة الدكتورة منى فتتناول التفكيك كاستراتيجية فى قراءة النصوص وهى ستناقش من هذه الزاوية علاقته بمناهج التحليل المختلفة . البنيوية والهرمنيوطيقا وغير ها .

منى طلبة : وهناك نقطة اخرى اود الاشارة اليها فى هذا المقام فقد اقترح الدكتور جابر عصفور ان يكتب دريدا نفسه مقدمة للترجمة العربية للكتاب . ولكن دريدا رفض الامر معللا لرفضه بالقول انه لو قام بكتابة مقدمة لكل ترجمة الى لغة من اللغات لكتاب الغراماتولوجى لكتب عشرين مقدمة لان الكتاب مترجم لاكثر من لغة وقال لنا : انتم اجدر من يستطيع ان يقدمنى للقارئ العربى ، ولهذا ستكون مقدماتنا للكتاب بقدر الامكان اضاءة للنص ولفكر دريدا بصفة عامة .

في علم الكتابة (الجراماتولوجي)

الفصل الأول : الباب الثالث

موقع " الرسالة "(*)

جاك دريدا .. ترجمة: منى طلبة(**)

ماذا نقول عن الصوت في اطار منطق (المكمل) او بالاحرى ماذا نقول عما ينبغى علينا ان نسميه "بكتابة الصوت"؟ (***)

من العسير عند تقصينا لسلسلة المكملات ، ان نفصل بين الكتابة والاستمناء. فهذان المكملان يشتركان على الاقل في سمة الخطورة . فهما يخترقان المحظور وتتم معايشتهما في اطار الشعور بالذنب . ولكنهما – في ذات الوقت ووفقا لقاعدة الارجاء يؤكدان على المحظور الذى ينتهكانه ويتفاديان خطرا ويدخران جهدا . ويتاح لنا على الرغم منهما وبفضلهما في الوقت نفسه أن نرى الشمس وان نكون جديرين بالنور الذى يلوح لنا عند باب كهفنا المظلم .

ما هو الذنب الاساسى الذى يرتبط بهاتين التجربتين ؟ ما هو الذنب الاساسى المثبت فيهما او المنفى عنهما ؟ هذه الاسئلة لا يمكن صياغتها بدقة الا اذا وصفنا – بشكل مسبق- السطح البنيوى او "الظاهرياتى" لهاتين التجربتين . واذا بدانا بالتعرف على حيزهما المشترك .

في حالتى الكتابة والاستمناء،تتجلى امكانية حب الذات،كما يلى انها تترك اثرا للذات في العالم فالكتابة – بوصفها مقرا اجتماعيا للدال – تصبح حصنا منيعا . ويبقى المكتوب في العالم . اما خبرة الاستمناء – ممثلة في تجربة اللامس/الملموس– touchant touche فهى تتضمن العالم بوصفه طرفا ثالثا . ولا يمكن اختزال هذا العالم الخارجى الذى تتضمنه الكتابة او الاستمناء . وتستدعى

(*) هذه هي الترجمة الكاملة للفصل الاول من الباب الثالث "رسالة في اصل اللغات " لروسو التكوين والبنية " من كتاب jacques Derrida De la grammatologie Paris. Ed. Minut.:1967

(**) استاذة بكلية الأداب ، جامعة عين شمس ، مصر

(***) راجع عن اصلاح "المكمل" وغيره الحوار المنشور مع المترجمة في مجلة آوان العدد ٣-٤ التي تصدرها كلية الأداب جامعة البحرين والذي نعيد نشره في هذا العدد لأهميته في إلقاء الضوء على فلسفة دريدا

تجربة اللامس / الملموس – في اطار البنية العامة لحب الذات . واطار رغبة الذات في ان تمنح لنفسها حضورا او نشوة ما – تستدعى الاخر من خلال المسافة الدقيقة التى تفصل فعل الاستمناء معاناته . ويشير العالم الخارجى او المساحة المكشوفة من الجسد الى ذلك الانقسام الذى يعتمل حب الذات ويعد حب الذات بنية عالمية للخبرة . وكل كائن حى هو حب للذات بالقوة . والكائن القادر على صياغة هذه التجربة رمزيا – اى القادر على ان يحب ذاته – هو وحده الذى يستطيع ان يستسلم لتاثير الاخر عليه. ان حب الذات هو شرط الخبرة بصفة عامة . وامكانية حب الذات هى اسم اخر للحياة . وهى ايضا بنية عامة قد حدد تاريخ الحياة ملامحها ، ونتجت عنها تجارب معقدة وتراتبية . غير ان حب الذات او ما يخص الذات او ما هو من اجل الذات . او الذاتية تكتسب نفوذها وتحكمها في الاخر بفعل التكرار الذى يتحول الى مثال . والمقصود بالمثالية هنا تلك الحركة التى اسيطر بموجبها على العالم الخارجى – الذى يؤثر في – واستخدمه كدال على قدرتى على التكرار ، او كدال على ما يبدو لى انه تلقائيتى التى تخرج شيئا فشيئا عن نطاق سيطرتى .

يجب ان ننصت الى الصوت voix انطلاقا من تصور حب الذات هذا . اذ ضى نظام الصوت الاتصات المباشر للشخص الذى يتفوه به . والصوت ينتج دالا. ز يبدو هذا الدال وكأنه لا يقع في العالم منفصلا عن مثالية المدلول ، بل يظل مرتبطا به كامنا فيه . وحتى في اللحظة التى يناهز فيها هذا الدال الجهاز السمعى / الصوتى للمستمع ، يظل الصوت تحقيقا لهذه الحميمية الخالصة لحب الذات . وذلك لان الصوت لا يذهب في الفضاء الخارجى او فيما نسميه بالعالم . فهذا العالم ليس سوى البعد الخارجى للصوت . وقد يبدو هذا البعد الخارجى للصوت . في اطار الكلام – الذى يقال عنه انه كلام "حى" مختزلا تماما[1] غير اننا انطلاقا من هذه الامكانية ينبغى علينا ان نطرح مشكلة الصراخ في تاريخ الحياة . خاصة وان مشكلة الصراخ كانت قد استبعدت من الدرس على اعتبار انها تنتمى الى المجال الحيوانى او الى مجال الجنون. وتكونت بالتالى اسطورة الصراخ المختلف عن النطق . اما الحوار فهو تواصل بين مصدرين مطلقين ، يحب كل منهما ذاته بالتبادل ، ان جاز لنا هذا التعبير . اذ يكرر كل منهما – بشكل مباشر – صدى حب الاخر لذاته . وتمثل المباشرة هنا اسطورة الوعى . لدينا اذن الصوت والوعى بالصوت . ونقصد بالاخير

الوعى بوصفه حضورا امام الذات . ويشكل العنصران معا ظاهرة حب الذات التى تتم معايشتها بوصفها الغاء للارجاء . والظاهرة - التى تتمثل في الغاء فترض للارجاء ومعايشة تختزل كثقافة الدال - هى بمثابة اصل لما نطلق عليه لفظ " الحضور" حاضر هو كل ما لم يتقيد بمسار الارجاء . والحاضر هو ما نظن اننا نستطيع ان نفكر في الزمن انطلاقا منه . ونحن لا نستطيع ذلك الا من خلال ازاحتنا للضرورة المقابلة الا وهى التفكير في الحاضر انطلاقا من الزمن بوصفه ارجاء .

هذه البنية الشكلية تماما نجدها بشكل ضمنى في كل التحليلات الخاصة باستخدام نظام الشفاهة بل في النظام السمعى / الصوتى بصفة عامة ، مع ثراء هذا المجال وتنوعه .

وما ان يتم الشعور باللاحضور من داخل الصوت ذاته - وهو شعور نحس به على الاقل عند بدء النطق او التشكيل diacriticite - حتى تصبح الكتابة متصدعة القيمة . فمن ناحية ، كما راينا من قبل كانت الكتابة هى الجهد المبذول من اجل الامتلاك الرمزى للحضور. ومن ناحية ثانية ، كانت الكتابة تكريسا لتبدد هذه الملكية مما تسبب في تشتت الكلام . وفى الحالين . نستطيع ان نقول بطريقة او باخرى ، ان الكتابة قد بدأت اشتغالها بالكلام الى حين عرّضته للموت في العلامة الكتابية . ولكن هذه العلامة المكملة لا تعرض الكلام للموت لمجرد انها اصابت حضورا كان ممكنا في ذاته . فمثلها في ذلك مثل حب الذات auto-affection الذى يشكل الذات نفسها من خلال تقسيمها الى منطقتين : منطقة الحضور ومنطقة اللاحضور . فالحرمان من الحضور هو شرط الخبرة اى الحضور.

وبما ان حركة اللغة تعرض حضور الحاضر وحياة الحيوى للخطر ، فانها لا تتطابق وحب الذات الجنسى فحسب . انما تمتزج به امتزاجا كليا حتى وان كانت هذه الكلية مميزة ومتفاوتة . وارادة التمييز بينهما هى المسعى الاصلى لمركزية اللوجوس . ويتمثل مسعاها الاخير في تحلل الرغبة الجنسية في تعميم يتعالى ببنية "اللامس/الملموس". وهذه هى الطريقة التى تصف بها الفينومنولوجيا الرغبة الجنسية . وهذا التمييز او الفصل بين حركة اللغة وحب الذات هو نفسه التمييز الذى نستخدمه للتفرقة بين الكلام والكتابة . وبما ان "الخاصية المهلكة " لحب الذات اقدم بكثير مما استطعنا ان نطلق عليه "استمناء" (وهو ما تم تعريفه

بوصفه منظومة من الحركات يقال عنها انها مرضية او مذنبة تخص الاطفال والمراهقين) فان التهديد المكمل للكتابة اقدم بكثير مما استطعنا ان نطلق عليه "كلاما".

على هذا النحو نرى كيف قامت الميتافيزيقا باستبعاد اللاحضور من خلال تعريفها للمكمل بانه مجرد عنصر خارجي بسيط اى اضافة خالصة او غياب خالص. وبذلك تتم عملية الاستبعاد من داخل بنية الاكمال نفسها . ويبدو التناقض هنا في اننا نلغى الاضافة في اللحظة ذاتها التى نعتبرها محض اضافة . فما يضاف ليس بشئ بما انه يضاف الى حضور ممتلئ . ومن ثم يكون المضاف مجرد شئ خارجي . وعليه ياتى الكلام ليضاف الى الحضور الحدسى (الى الموجود ، الى الجوهر ، الى eidos-ousia) كما تاتى الكتابة لتضاف الى الكلام الحى الحاضر لذاته ، ويأتى الاستمناء ليضاف الى التجربة الجنسية المسماة بالطبيعية . وتاتى الثقافة لتضاف الى الطبيعة ، كما يضاف الشر الى البراءة ، ويضاف التاريخ الى الاصل .... الخ .

ليس مفهوم الاصل او الطبيعة، اذن ،الا اسطورة الاضافة او الاكمال التي يتم الغاؤها لانها محض زيادة . انها اسطورة محو الاثر اي اسطورة الغاء الارجاء الاصلى . والحضور الاصلى ليس بحضور ولا غياب . ولا هو بسلب ولا ايجاب . الحضور الاصلى هو اكمال بوصفه بنية stucture . والمقصود بكلمة بنية هنا هو التعقيد الغير قابل للاختزال. وهو التعقيد الذى يمكننا من خلاله ومن داخله فقط ان نغير مواضع لعبة الحضور والغياب . وهى العملية التى يتم في غمارها انتاج الميتافيزيقا . بيد ان هذه الميتافيزيقا ليس بوسعها ان تخضع مثل هذه العملية للتفكير .

ان تمتد عملية محو الاثر هذه من افلاطون الى روسو ثم هيجل من بعدهما ، مستهدفة الكتابة بمعناها الضيق . فهذا يعنى ان هناك تغييرا للمواضع . نرى الان مدى اهميته . فالكتابة ليست الاثر نفسه وانما هى تمثيل للاثر بصفة عامة . والاثر نفسه لا وجود له ، فان توجد معناه ان تكون ، اى ان تكون موجودا ، اى موجودا حاضرا to on وقد يوارى هذا التغيير للمواضع ـ بطريقة ما ـ الموضع الذى قد تقرر تغييره ولكنه يومى اليه بكل تاكيد .

الكتابة : داء سياسي وداء لغوي : تتطلع الرغبة الى ما هو خارجي للحضور واللاحضور . فهذا البعد الخارجي هو رحم الرغبة . ومن ضمن عناصر عديدة تمثل هذا البعد الخارجي مثل : الخاصية الخارجية للطبيعة ، والخاصية الخارجية للخير والشر . البراءة والشذوذ الوعي واللاوعي ، الحياة والموت ... الخ هناك عنصر واحد فقط من ضمن هذه العناصر العديدة هو الجدير بان يلفت انتباهنا بصفة خاصة، ذلك لانه يلج بنا إلى كتاب "رسالة في أصل اللغات" لجان جاك روسو . هذا العنصر يتمثل في البعد الخارجي للتحكم والعبودية ، والبعد الخارجي للحرية وعدم الحرية وان كان لهذا الاخير امتياز خاص ، اذ انه يجمع بشكل اكثر وضوحا من كل العناصر الاخرى ، بين ما هو تاريخي وما هو ميتافيزيقي . لقد لخص هيدجر تاريخ الميتافيزيقا مشددا على ما يجعل الحرية شرطا للحضور اى شرطا للحقيقة [٢] ويقدم الصوت نفسه دائما بوصفه افضل تعبير عن الحرية . فالصوت في ذاته هو اللغة في حرية وهو حرية اللغة ، انه الكلام الصريح الذى لا يستعير دواله من عالم خارجي، وعلى هذا فمن غير الممكن – كما يبدو – انتزاع ملكيته لهذه الدوال . ولكن الا تمتلك الكائنات الاكثر فقرا وعبودية منا – هى ايضا – هذه التلقائية الداخلية التى يجسدها الصوت ؟ وما قد يصح بالنسبة للمواطن البالغ قد يصح بالاحرى بالنسبة لتلك الكائنات العارية المعرضة لهيمنة الاخرين عليها . ونقصد هنا الاطفال الحديثى الولادة ."فاول ما يتلقاه حديثو الولادة منا هو القيود المكبلة لهم . واول ما يتكبدونه من معاملات هو العذاب المحض . وهم لا يملكون ازاءه من شئ حر سوى الصوت . فكيف لا يستخدمونه للشكوى (التشديد من عندنا) Emile .p.15.

وتضع "الرسالة في اصل اللغات " الصوت في مقابل الكتابة ، كما تضع الحضور في مقابل الغياب ، والحرية في مقابل العبودية وهذه هى تقريبا الكلمات الاخيرة في "الرسالة" ، حيث يقول روسو: "ان كل لغة لا نستطيع من خلالها ان نصل بصوتنا الى جموع الشعب – هى لغة مستبعدة . ومن المستحيل ان يظل شعب ما حرا وهو يتحدث مثل هذه اللغة ".(الفصل العشرين من الرسالة). هذه هى العبارة التى تعيدنا مرة اخرى الى جوهر رسالة روسو التى كنا قد تركناها . عند حديثنا عن ايديولوجيا ليفى شتروا س الخاصة بمفهوم الجيرة والجيران neighbourhood . والجماعات الصغيرة التى يعرف الناس فيها بعضهم

البعض، بما لا يجعل احدا منهم بمنأى عن نطاق الصوت . انها الايديولوجية التقليدية التى اتخذت الكتابة – انطلاقا منها – وضع القدر التعيس الذى حجب البراءة الطبيعية ووضع حدا للعصر الذهبى للكلام الحاضر الممتلئ .

لقد اختتم روسو الرسالة على النحو التالى :" سوف انتهى الان من هذه التاملات السطحية، والتى يمكن ان تولد منها افكار اكثر عمقا بان اقتبس الفقرة التى الهمتنى اياها ، والتى سوف تكون مادة للفحص الفلسفى اكثر مما هى مجرد ملاحظات على الوقائع . او مجرد استدلال بالامثلة على ان شخصية وعادات ومصالح شعب تؤثر على لغته Ducloos , Remarques sur la grammarie generale et raisonnee p2. في الواقع يبدو ان كلا من كتاب "التعليق" . (Le Commentaire) لدوكلو [3] "رسالة في اصل المعارف الانسانية " Essaie sur L'origine des connassances humaines لكوندياك ، كان من ضمن قائمة المصادر الرئيسية لرسالة روسو في اصل اللغات . بل ربما نجد ما يسوغ لنا ان نعتبر رسالة روسو تتمة للبرنامج الفلسفى الذى اوصى به دوكلو وهو الذى كان ياسف على :" ما لدينا من نزوع للتحول بلغتنا الى لغة رخوة ومخنثة ورتيبة . لقد كنا على حق اذ تجنبنا فظاظة النطق . ولكنى اعتقد اننا قد تورطنا كثيرا في الاتجاه المعاكس . كنا في الماضى ننطق (مصوتات مزدوجة diphtongues) اكثر بكثير مما نصنع اليوم . وكنا نستخدم هذه المصوتات لتحديد ازمنة الفعل مثل قولنا في الماضى j/avois وفى المستقبل j/aurois وكذلك كان الحال عند نطقنا لبعض اسماء الاعلام مثل , Polonois Anglois .Francois اما اليوم فاننا نقول Frances Angles Polones وقد كانت المصوتات المزدوجة تكسب النطق قوة وتنوعا وتجنبه بعضا من الرتابة التى ترجع الى حد ما الى كثرة الاصوات الساكنة في منطوقنا الاحدث "[4] .

ان تدهور اللغة عرض دال على التدهور الاجتماعى والسياسي (وهو موضوع قد شاع فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر). اما اصل هذا التدهور فنجده فى العاصمة ولدى الطبقة الارسستقراطية . لقد طرح دوكلو بمنتهى الدقة الموضوعات التى تطرق اليها روسو من بعد . وذلك حين تابع حديثه السابق ذكره قائلا :" ان ما كان القدماء يسمونه (العصبية). ونسميه الان (مجتمعنا) هو الذى

يقرر اليوم مآل اللغة والعادات . فما من كلمة يشيع استخدامها لفترة ما بين عامة الشعب الا ويتدهور النطق بها ".[5] ويرى دوكو ان النبر الذى يصيب الكلمات ولاسيما التغير والاختزال وتقطيع الكلمات بصفة خاصة ، لا يمكن التسامح بصدده ، اذ يقول :" يؤدى التراخي في النطق – الذى لا يتعارض مع العجلة في التعبير – الى تحريف لطبيعة الكلمات ، وذلك عند تقطيعها بطريقة لا يمكن معها التعرف على المعنى . فعلى سبيل المثال يقال اليوم في المثل الشائع (على الرغم منه ومن اسنانه en depit de lui et de ses dents بدلا من على الرغم منه ومن معاونيه ses aidans . من هذه الكلمات المختصرة او المحرفة بفعل الاستخدام اكثر مما نظن . لقد اصبحت لغتنا شيئا فشيئا – وعى منا – اقرب الى لغة المحادثة اليومية منها الى لغة المنابر. وتصبغ لغة المحادثة اليومية بنبرتها هذه لغة المنابر ولغة المحكمة ولغة المسرح وهذا على عكس ما كان عليه الحال عند اليونان والرومان القدامى . اذ لم تخضع منابرهم لهذه الطريقة في الحديث . ان الالتزام بالنطق الصحيح وايقاعاته الثابتة المتمايزة هو ما ينبغى الحفاظ عليه ، خصوصا لدى الشعوب التى يتحتم عليها ان تتعامل بشكل علنى مع موضوعات تهم المستمعين جميعا . وذلك لان القاعدة العامة تقضى بان المتحدث الذى يتسم نطقه بالتحديد والتنوع ينصت اليه ويفهم اكثر من غيره ".

لن يفصل التحريف في اللغة والنطق – اذن – عن الفساد السياسى ، فالنموذج السياسى الذى استلهمه دوكلو هنا هو الديمقراطية على الطريقة الاثنية او الرومانية . حين كانت اللغة ملك الشعب . وكانت وحدة اللغة من وحدة الشعب . كما كانت وحدة الشعب من وحدة الشعب . وان كانت هناك مدونة للغة . ونظام للغة . فذلك لان هناك شعبا يجتمع ويتحد في "جسد" انه لشعب متلاحم في جسد ذلك الذى يصنع لغة ما . شعب له السيادة المطلقة على لغة الكلام . انها امبراطوريته التى يمارس من خلالها سيادته دون وعى منه بذلك ". [6] ولا تنتزع ملكية الشعب للغته وسيادته على ذاته الا حين تتراجع اللغة – بوصفها كلاما – عن احتلال الصدارة . وتصبح الكتابة عبارة عن عملية تشتيت للشعب المتحد في جسد واحد ، فهى بداية خضوعه للاستعباد ."وللامة وحدها حق التحكم في لغة الكلام . ولكتابها حق التحكم

في اللغة المكتوبة : فالشعب – كما يقول فارون Varron - ليس سيد الكتابة بقدر ما هو سيد الكلام " p.420 .

ويدعونا هذا الارتباط بين الداء السياسي والداء اللغوى "لاختبار فلسفى ". وقد لبى روسو هذه الدعوة التى دعا اليها دوكلو من خلال كتابه "رسالة في اصل اللغات ". لكننا سنتعرف – فيما بعد وبشكل اكثر وضوحا – على المشكلة التى اثارها دوكلو . اما بالنسبة لقضية صعوبة تعليم اللغة بوجه عام ، واللغات الاجنبية بوجه خاص ، فيقول روسو في كتابه "اميل : Emile " اننا لا نستطيع فصل الدال عن المدلول . فنحن نغير الافكار حين نغير الكلمات ، على نحو يجعل من تعليم لغة ما نقلا لثقافة قومية باكملها تعبر عنها هذه اللغة . وليس للمعلم القدرة على التحكم في هذا الامر . فهو يتحداه كما لو كان شيئا سابقا على التعليم . ان المؤسسة سابقة على التعليم :" وقد يندهش القارئ ، لانى اعتبر دراسة اللغات مسألة عديمة الجدوى في مجال التعليم . ولكنى اعتقد انه اذا كانت دراسة اللغات هى مجرد دراسة للكلمات اى للصور والاصوات التى يتم التعبير بها عن هذه اللغة او تلك. فهى دراسة تليق بالاطفال. ولكن اللغات عندما تغير العلامات تغير ايضا الافكار التى تمثلها هذه العلامات . ومن ثم فان الاذهان تشكل وفق اللغات ، وتتلون الافكار بالوان الصيغ المصطلح عليها في لغة ما . والعنصر الوحيد المشترك بين مختلف اللغات هو العقل. في حين ان لروح كل لغة شكلها الخاص . وربما يكون هذا الاختلاف ناتجا عن الخصائص القومية للغات . ومما يؤكد ذلك ، ان اللغة في كل امم العالم تتبع تقلب العادات ، فتبقى او تتغير طبقا لها ." p.105 .

وتقوم كل نظرية تعليم اللغات هذه على التمييز الدقيق بين الشئ والمعنى ، او بين الفكرة والعلامة . وهو ما نصطلح عليه اليوم بالمرجع والدال والمدلول . واذا كان للقائم بالتمثيل – في بعض الاحوال – اثر ربما يكون سيئا في بعض الاحيان على الشئ الذى يقوم بتمثيله ، واذا كان الطفل لا ينبغى له ولا يستطيع ان يتعلم الكلام الا بلغة واحدة فذلك " لان كل شئ يمكن التعبير عنه بالف علامة مختلفة ، ولكن كل فكرة ليس لها الا شكل واحد " Ibid .

ان دعوة الاختبار الفلسفى لهذه المسألة هى الدعوة التى اطلقها دوكلو وعرفت طريقها الى روسو . اذ تمت صياغتها في كتاب " التعليق Le

commentaire " عام ١٧٥٤ ، كما نص عليها في خاتمة كتاب " رسالة في اصل اللغات " . ولكن هناك بعض الفقرات في كتاب " التعليق " كان قد ورد ذكرها في مواضع اخرى ، ولاسيما في الفصل السابع من "الرسالة " فهل يمكن ان نستعين بهذه الفقرات حتى نستوثق من تاريخ كتابة "الرسالة " خاصة وانها لا يمكن ان تكون سابقة على تاريخ نشر " المقال الثانى " اى كتاب "مقال حول اصل واسس اللامساواة بين البشر " وهو الكتاب الذى نشر ايضا عام ١٧٥٤ ؟ ثم الى اى مدى نستطيع ان نربط بين هذه المشكلة الخاصة بتاريخ كتابة "الرسالة" وبين المشكلة المنهجية التى نطلق عليها الحالة الفكرية للمؤلف ؟

واذا ما تطرقنا الى تاريخ تأليف هذا النص غير المشهور ، والذى نشر بعد وفاة روسو . فسوف نجد ان المفسرين والمؤرخين الموثوق بهم نادرا ما اتفقوا على تحديد التاريخ التى نشر فيه ، وان الذين قد حددوا تاريخ نشره ، قد فعلوا ذلك لاسباب مختلفة . والمحصلة النهائية لهذه المشكلة بينة : هل نستطيع ان نتحدث هنا عن عمل ينتمى الى مرحلة النضوج ؟ وهل يتوافق محتوى "الرسالة" مع محتوى " المقال الثانى " ومع محتوى سائر اعمال روسو اللاحقة ؟ حول هذه المسألة المثيرة للجدل تختلط الحجج الخارجية بالحجج الداخلية الخاصة بمتن النص . وقد استمر هذا السجال منذ اكثر من سبعين عاما . مارا بمرحلتين . فاذا بدأنا بذكر احدثهما . فذلك لسببين : السبب الاول ان هذه المرحلة مضت وكأن المرحلة السابقة عليها لم تقل كلمة اخيرة ونهائية بالنسبة للجانب الخارجى للمشكلة . والسبب الثانى: هو ان هذه المرحلة الاحدث تعيد صياغة الجانب الداخلى للمشكلة باستمرار.

السجال الحالى : اقتصاد الشفقة :

لم تكن استشهادات روسو بدوكلو هى القرائن الوحيدة التى سمحت للشارحين المحدثين باستنتاج مؤداه ان "الرسالة" قد كتبت بعد "المقال الثانى". او انها على الاقل معاصرة لـ "المقال " اذ يذكرنا كل من ريمون M.Raymond وجانيبان B.Gagnebin في تعليقهما على "الاعترافات " [٧] بان "الرسالة" كانت قد ظهرت للمرة الاولى ضمن كتاب "دراسات حول الموسيقى Traites sur la musique " الذى الفه روسو ونشره دى بيرو De Peyrou في جنيف عام ١٧٨١ في طبعة مطابقة للمخطوط الذى كان يحتفظ به الاخير ، واوصى بتوريثه

لمكتبة نيوشاتل Neuchtel " مخطوط رقم ٧٨٣٥ " . وقد لفت ناشرا كتاب "الاعترافات" الانتباه الى "هذا الكتيب العظيم القيمة الذى لم يقرأ الا قليلا ". واستدلالا – بما رصداه فيه من استشهادات اوسع بدوكلو – على انه قد كتب بعد "المقال الثانى " ثم اضافا :" ان مادة "الرسالة" تفترض معارف ونضجا في التفكير لم يكن روسو قد حازهما بعد في عام ١٧٥٠". وهذا هو راى ديراتيه R.Derathe [٨] ايضا ، على الأقل فيما يخص كلا من الفصل التاسع والعاشر ، وهى من اهم الفصول التى تشرح "تكوين لغات الجنوب " و"تكوين لغات الشمال" اذ تبدو موضوعات هذين الفصلين شديدة القرابة من الموضوعات التى تطرق اليها روسو في "المقال الثانى".

اليس من المحتمل – ولنحاول ان نتخيل – ان يكون روسو قد امضى في كتابة هذا النص عدة سنوات ؟ الا يوحى لنا هذا النص بان تفكيره قد مر بمراحل مختلفة ؟ اليس من الوارد ان تكون اقتباساته من دوكلو قد ادخلت على النص في وقت لاحق؟ الا يمكن ان تكون بعض الفصول الهامة قد الفت او استكملت او عدلت في ذات الوقت الذى كتب فيه روسو "المقال الثانى". او ربما بعده ؟ ربما نجد في هذا الاحتمال توفيقا بين التفسيرات المختلفة ، وقد نجد فيه مصداقية لما يفترضه البعض اليوم وهو ان مشروع الرسالة – ان لم تكن صياغتها الكاملة – قد تمت قبل عام ١٧٥٤ . اذ يرى فوجان – Vaughan مثلا – مستندا في ذلك على الجانب الخارجى للمشكلة – ان خطة الرسالة قد وضعت قبل كتابة "المقال الثانى " وان لم يكن قبل " المقال الاول " ١٧٥٠ [٩] كما يرى ان "الرسالة " شديدة الصلة بكتابات روسو عن الموسيقى – وهذا ما يؤكده العنوان الكامل للرسالة – "رسالة في اصل اللغات : وتتضمن حديثا عن النغم والمحاكاة الموسيقية ". ونحن نعرف ان كتابات روسو عن الموسيقى جاءت استجابة لالهام مبكر جدا . ففى عان ١٧٤٢ القى روسو في اكاديمية العلوم بحثا حول مشروعه الخاص بوضع علامات جديدة للموسيقى وفى عام ١٧٤٣ وضع كتابه " بحث حول الموسيقى الحديثة " ، وفى عام ١٧٤٩ ، وهو العام الذى الف فيه روسو "المقال الاول " كتب – بناء على طلب دالمبير D'Alembert المواد الخاصة بالموسيقى في "الموسوعة" . وانطلاقا من هذه المقالات، وضع روسو "قاموس الموسيقى " الذى الحقت به

"الرسالة" في طبعته الاولى. الا نستطيع بناء على ذلك ان نتخيل ان روسو كان قد شرع في كتابة "الرسالة" في هذه الحقبة حتى وان استمر في كتابتها لعدة سنوات بعد ذلك . وفى اثناء هذه الفترة الممتدة حتى عام ١٧٥٤ كان روسو قد غير بعض المقاصد والفصول . حتى انه قد خطر له ان يجعل من "الرسالة" - كما يذكر في "مقدمة " [١٠] لها - جزءا من "المقال الثانى"؟ ولكن مع رجحان هذا الاحتمال التوفيقى ، تظل هناك نقطة او اخرى يصعب - لاسباب منهجية وداخلية - تجاوز الاختلاف بشأنها . واذا حددنا المرحلة التاريخية الخاصة بكل فرضية ومنحناها بالتالى نصيبا من الصحة ، فلن ننجح في تجاوز هذا الاختلاف . ينبغى علينا اذن ان نتخذ موقفا فننحاز لاحدى الفرضيات .

يتعلق الامر هنا بالمحتوى الفلسفى للفصل التاسع " تكوين لغات الجنوب " . وقد اختلف كل من ديراتيه Derathe وستاروبينكسى Starobinski حول مضمون هذا الفصل الاساسى ، وان لم يختلفا بشكل مباشر ، حول هذه النقطة . وانما خص كل منهما على حدة هذا الفصل بملاحظات في الهامش [١١] وتساعدنا المقابلة بين ملاحظات الاستاذين على توضيح المشكلة.

يرى ديراتيه ان الفرضية الاقرب الى الصحة هى ان"الرسالة " قد كتبت بقصد اضافتها الى "المقال الثانى". وينطبق هذا الرأى بصفة خاصة على الفصل التاسع والعاشر، اذ انهما يعرضان لنفس الهموم التى نجدها في "مقال حول عدم المساواة .." اما ستاروبينسكى فهو يرى ان الفصل التاسع بالذات يؤكد على مقاصد - هى من وجهة نظره - مناقضة لمقاصد "المقال الثانى ". ويخلص من ذلك الى ان فكر روسو قد تطور من مرحلة الى اخرى . وان مسار التطور لا يمكن الا ان يكون من "الرسالة" الى "المقال"، بما ان مذهب روسو لم يتغير ابدا حول هذه النقطة فيما بعد عام ١٧٥٤ "الرسالة". -اذن- سابقة منهجيا وتاريخيا على "المقال الثانى" ويتضح هذا الرأى من خلال فحصنا للاهمية التى يوليها روسو - في مواقع عدة - لهذا الشعور الاساسى وهو - في رايه - الشعور بالشفقة محبة او فضيلة طبيعية سابقة على استخدام التفكير . في حين انه في "الرسالة" يبدو وكأنه يقضى بضرورة ايقاظ هذه الشفقة سلفا بواسطة ملكة الحكم وسوف ندع الان جانبا عدم تحديده لمعنى كلمة "ايقاظ" هنا .

ولنبين اولا ما هو مذهب "المقال" بما ان هذا المذهب ليس محل اى خلاف وفيه يؤكد روسو . وبلا مواراة . ان شعور الشفقة اقدم من اعمال العقل والتفكير . وهذا شرط من شروط وضع الشفقة كمفهوم عالمى كلى . ولاشك ان حجة روسو هذه تستهدف بالضرورة النيل من اراء هوبز . اذ يقول روسو :" لا اعتقد انى اخشى اى معارضة حين اعزو الى الانسان الفضيلة الوحيدة الطبيعية . اذ يضطر الى الاعتراف بهذه الفضيلة اكثر الناس انكارا للفضائل البشرية " (١٢) " انى اتحدث هنا عن الشفقة بوصفها استعدادا مناسبا لنا نحن الكائنات البشرية الضعيفة المعرضة للعديد من الشرور . والشفقة فضيلة هى من العمومية والفائدة للانسان بما يجعلها سابقة على كل تفكير . وهى طبيعية للدرجة التى تجعل الحيوانات نفسها تقدم – في بعض الاحيان – شواهد ملموسة عليها ". وبعد ان ضرب روسو امثلة على الشفقة من عالم الانسان والحيوان مرتدا بهذا الشعور دائما الى علاقة الام بابنها . اضاف يقول :" هذه هى الحركة الخالصة للطبيعة السابقة على كل تفكير ، تلك هى قوة الشفقة الطبيعية . وتجد اكثر الاخلاق انحطاطا صعوبة في تحطيم قوة هذه الشفقة . لقد شعر مانديفيل Mandeville بانه لا يمكن للبشر بكل ما اوتوا من خلق الا ان يكونوا وحوشا ابدا . لولا ان الطبيعة قد حبتهم الشفقة تدعيما للعقل من المؤكد – اذن – ان الشفقة شعور طبيعى وانها تخفف من حدة حب الذات لدى الفرد . وانها تؤدى الى الحفاظ المتبادل على النوع . فهى التى تدفعنا بلا ترو الى نجدة من نراهم يعانون : فتحل محل القانون والاخلاق والفضيلة ، في حالة الطبيعة. وليس بوسع احد ان يعصى صوت ندائها الرقيق " (١٣)

ولنقف قليلا هنا قبل ان نعاود متابعتنا للسجال . ولندقق النظرة مرة اخرى في نظام الاستعارات الخاصة بشعور الشفقة . اذ نجد ان شعور الشفقة الذى يتضح بشكل نموذجى في علاقة الام بوليدها . وعلاقة الحياة بالموت بوجه عام ، ياتينا كصوت رقيق يامرنا . واستعارة الصوت الرقيق هذه تستدعى حضور الام وحضور الطبيعة في ان واحد ، وبصفته تلك فاننا نتعرف عليه ونمتثل له بوصفه قانونا . وهو ما تشير اليه عبارة روسو عن الشفقة بوصفها صوتا رقيقا " ليس بوسع احد ان يعصيه ". وذلك لانه رقيق ولانه اصلى بصورة مطلقة لكونه طبيعيا . انه ايضا قاس لا يرحم . القانون الامومى صوت . والشفقة صوت . والصوت في جوهره هو

دائما انتقال من الفضيلة الى العاطفة ويوجد الصوت هنا في تعارض مع الكتابة التـى لا تعرف الشفقة . وعلى هذا النحو "يحل نظام الشفقة محل القانون " وينوب عنه . ونقصد بذلك القانون المؤسسـي . وبمـا ان قـانون المؤسسـة يـاتى بوصفـه (مكمـلا) للقانون الطبيعـى حيـن يكـون الاخـير قـاصرا . فاننـا نـرى بوضـوح كيـف يسـمح لنـا مفهوم "المكمل" هذا بالتفكير في العلاقة بين الطبيعـة والقـانون . فـهذان اللفظـان : الطبيعة والقانون ، ليس لهما من معنى الا من داخل بنية "الاكمال" نفسـها . وليـس لسلطة القانون غير الامومى من معنى الا حين تحل محـل سلطة القـانون الطبيعـى : وهو الصوت الرقيق الذى وجب الاجتراء على عصيانه .

اننـا نذعن لقـانون بـلا شـفقة حيـن يكـف الصـوت الرقيـق عن الوصـول الـى اسماعنا . فهل هذا هو ببسـاطة – كمـا اشـرنـا الـى ذلـك مـن قبـل – قـانون الكتابـة ؟ الاجابة على هذا السـؤال هـى نعم ولا . نعـم فـي حالـة مـا اذا فـهمنا الكتابـة بطريقـة حرفية ، او قيدناها بالحرف . ولا في حالـة مـا اذا فـهمنا الكتابـة بوصفـها اسـتعارة . نستطيع اذن . ان نقول ان القانون الطبيعـى او الصـوت الرقيـق للشـفقة ليس مجـرد منطق لمرافعة امومية وانما هو صوت محفور في قلوبنا بامر من الله . ونعنى بذلـك الكتابة الطبيعية : كتابة القلب التـى يضعـها روسـو فـي مقـابل كتابـة العقـل . وكتابـة العقل – وحدها – تكون بـلا شـفقة ، وحدهـا تنتـهك المحظـور . وهذا المحظـور هـو الذى – باسم المحبة الطبيعية – يصل الطفل بامه ويحـافظ علـى الحيـاة فـي مواجهـة الموت . وانتهاك القانون الطبيعى او عصيان صوت الشـفقة معنـاه ان تحل العاطفـة المنحرفة محل العاطفة الطبيعية . والاخيرة هى العاطفـة الصبيـة لانـها محفـورة فـي قلوبنا بامر الله . هنا بالضبط نلقى هذه الكتابـة الالهيـة او الطبيعيـة التـى اشـرنـا مـن قبل الى مجالها الاستعارى . وفى كتاب "اميـل" يصـف روسـو مـا اسـماه "بـالميلاد الثانى " فيقول :" ان عواطفنا هى الوسيلة الاساسية لاستمرار وجودنـا . والسـعى الى تحطيم هذه العواطف هو مشروع عديم الجدوى بقدر ما هو مثـير للسـخرية . ان نتحكم في الطبيعة فهذا معناه إننا نعيد تشكيل صنـع الخـالق . وان يـامر الله الانسـان بالغاء العوطف التى منحه اياها فهذا يعنى ان الله يريد امـرا ولا يريـده . وهـو بذلـك يناقض نفسه . ولكن الله لم يامرنـا بهذا الامـر الاحمـق ابـدا . ومـا مـن شـئ مـن هـذا القبيل نجده في قلب الانسان . وان شاء الله ان يفعل الانسان شـيئا مـا ، فانـه لا يـدع

انسانا اخر يقوله لـه ، وانمـا يقولـه بنفسـه حين يكتبـه فـي اغـوار قلـب الانسـان " . p.246-247

ان العاطفة الفطريـة الخالصـة هـى تلـك العاطفـة التـى لا يمكـن ان يامرنـا الله بالغائها دون ان يبدو مناقضا لنفسه . انها عاطفة حب الذات . ونحن نعلـم ان روسـو يميز بين هذه العاطفة وبين الكرامة الشخصية . والاخيرة هى الشكل الفاسد للاولى . فاذا كان منبع كل العواطف طبيعيـا . فليسـت كـل العـواطـف كذلـك . فـهناك الـف رافـد غريب يختلط بهذا النبع (Ibid) .

ما يهمنا في هذا المقام . بالنسبة لحالة الشفقة بوصفها اساسـا لحـب الاخـر . هو ان الشفقة ليست نبع العواطف ذاته ولا هى تدفـق عـاطفى صـادر عنـه . ولا هـى حتى شبيهة باى عاطفة اخرى مكتسبة . انها اول ما يشتق من حب الذات . ومـن ثـم فهى تكاد ان تكون فطرية . وتكمن كل مشكلة الشفقة في الفـرق بيـن حدهـا الاقصـى وماهيتها المطلقة :" ان اول شعور عنده مشتق من الاول ويتمثل في حبه للمقربيـن اليه ". ويمكن لنا بعد ذلك ان نقدم دليلا على هذا الاشتقاق : بوصفه ابتعادا عن حب الذات وانقطاعا له الى حد ما . فـاذا كـانت الشـفقة تخفـف مـن عنفـوان حـب الـذات ، فهذا لا يتم خلال معارضتها لحب الذات ، بقدر ما يتم من خلال تعبيرها عنـه بطريقـة ملتوية اى بارجائه . اذ سوف يسـاهم تخفيـف الشـفقة لحـدة حـب الـذات فـي الحفـاظ المتبادل على النوع الانسانى ". (Ibid) ينبغى لنا ان نفهم ايضا كيف ولماذا يمكن للشفقة ان تلعب دورا تعويضيا ، مع انـه قد تم الاستعاضة عنها بالقانون والمجتمع ؟ وينبغى ان نفهم – ايضا – لماذا تقوم الشـفقة فـي لحظـة مـا – او منـذ الازل – مقـام الثقافة مع ان الشفقة في حالة الطبيعة تقوم مقام القوانيـن والعـادات والفضـائل؟ مـم تحمينا الشفقة ، اذن ؟هل تحمينا من معادل لها بنفس القدر . بحيث يمكـن ان ينـوب الواحد منهما عن الاخر ؟.

هل هـى مصادفـة ان تحمينـا الشـفقة – بوصفـها شـعورا طبيعيـا سـابقا علـى التفكير يساهم في حفظ النوع الانسـانى – مـن مخـاطر عدة مـن بينـها خطـر المـوت والحب ؟ هل من المصادفة ان تحمى الشفقة الانسان من تدميره لذاتـه بسـبب جنـون الحب . وذلك حين تحمى الشفقة الرجل من ولـهه المدمر بـالمرأة . تقـول لنـا وصايـا الرب ان الشفقة التى تربط الطفل بالام، وتربـط الحيـاة بالطبيعـة هـى التـى ينبغـى ان

تحمينا من وله الحب الذى يصل بين الطفل- في صيرورته رجلا (الميلاد الثانى) – وبين الام في صيرورتـها امـرأة . هـذه الصيرورة هـى عبـارة عن انابـة كـبرى ، اذ تحافظ الشفقة على انسانية الانسان وحياة الحى بقدر ما تنقـذ – كمـا سنرى رجولـة الرجل وذكورة الذكر .

فى الواقع ، اذا كـانت الشفقة طبيعيـة ، فثمـة حركـة فطريـة تحملنـا علـى ان نطابق بين انفسنا وبين الاخرين . اما الحب (اى عاطفـة الحب) فـهو علـى العكس من ذلك ليس به اى شئ طبيعى . وانما هو نتاج التـاريخ والمجتمـع :" ومـن ضمـن كل العواطف التى تحرك قلب الانسان . هناك عاطفة واحدة محتدمـة مندفعـة ، تجعل جنسا ما ضروريا للجنس الاخر ، انها عاطفة رهيبة تتصدى لكل الاخطار . وتجـترئ على كل التحديات . وهى في ضرورتها مرشحة لفناء الجنس البشرى . وكان مقدار لها الحفاظ عليـه . فمـا هـو مصير هؤلاء الذيـن سيقعون – بـلا احيـاء او تحفـظ – فريسـة لـهذا الـهوس المطلـق الغـان ؟ ومـا هـو مـال المتصـارعين فـي سـبيل مـا يعشقون. الذين يبذلون دماءهم ثمنا لوجودهم ؟" Discours , p.152 .

ينبغى علينا ان نقرأ خلفية هذه اللوحة الدامية . فـهناك مشـهد يرينـا - من خلال استخدامه للالوان نفسها - خيولا تنفق وحيوانات مفترسة واطفـالا تنـتزع من على صدور امهاتها .

عاطفـة الحـب اذن هـى انحـراف عن الشـفقة الطبيعيـة – وهـى علـى عكـس الشفقة – تجعلنا نتعلق بشخص واحد فقط . وهو ما نلقاه دائمـا عنـد روسـو اذ يتخـذ الشـر فـي عاطفـة الحـب عنـده شـكل التحديـد الحاسـم والمفاضلـة والايثـار اى شـكل الاخلتلاف . ومثـل هـذا الاخـتراع منسـوب للثقافـة وهـو ينـزع عن الشـفقة طبيعتـها ويسلبها حركتها التلقائية التى تمد بـها علـى سجيتها الـى كل – كـائن حـى ايـا كـان نوعه او جنسه بلا تمييز . والغيرة هى التى تضع الحد الفارق بين الشـفقة والحـب . وليست الغيرة ابداعا ثقافيا في مجتمعنا فحسب . بـل هـى حيلـة للمفاضلـة ومنـاورة انثويـة . انـها ترويض المرأة للطبيعة . وهكذا يسخر ما هو ثقافى وتـاريخى في الحـب لخدمـة الانوثـة واستعبادها للرجـل . الغيرة شـعور اصطنـاعى مفتعل وليـد العـرف والعادات فـي المجتمع . وقد احتفت به المرأة احتفاء يتسم بالمـهارة والعنايـة الفائقـة حتى ترسى دعائم امبراطوريتها . وحتـى تتحول بــالجنس الـذى كـان ينبغـى عليـه ان

يطيع الى جنس مسيطر " 158 . يقول روسو في كتابه اميل :" من طبيعة الاشياء ان تطيع المرأة الرجل " (Ibid).

ويصف روسو هنا الصراع بين الرجل والمرأة وفق التصور والالفاظ المستخدمة في الجدل الهيجلى عن " السيد والعبد" ، مما يلقى الضوء لا على الجدل الهيجلى فحسب وانما على كتاب "فينومنولوجيا الروح " لهيجل ، ايضا . يقول روسو :" عندما ينزل الرجل المرأة منزلة ادنى منه . فان النظام الطبيعى والنظام المدنى يتواءمان ، وكل شئ يسير على ما يرام . وعلى العكس ، عندما تكون المرأة في منزلة اعلى من الرجل ، لا يجد الرجل امامه من حل سوى ان يتنازل عن حقه وعن العرفان لقدره . ويصبح جاحدا لفضله ومحتقرا . اما المرأة التى تتوق للسيطرة على الرجل . فهى تطغى على قائدها . وحين يصبح سيدها عبدا، يجد نفسه اكثر المخلوقات بؤسا وعرضة للسخرية ، مثله مثل هؤلاء المحاسيب التعساء الذين يقوم ملوك اسيا بتكريمهم وتعذيبهم في ذات الوقت حين يضمونهم الى الحاشية . اذ يقال ان هؤلاء المحاسيب لا يجرأون على معاشرة زوجاتهم الا خلسة " (Ibid) .

يتم الانحراف التاريخى [١٥] عن طريق استبدال مزدوج اى استبدال القيادة السياسية بالحكم العائلى ، والحب الروحى بالحب الجسدى . ومن الطبيعى ان تحكم المرأة في بيتها ، ويعترف روسو لها – من اجل ذلك – بموهبة طبيعية ولكن يجب عليها ان تفعل ذلك تحت امرة زوجها ، مثلها في ذلك مثل الوزير في الدولة يؤتمر بما يريد ان يفعله ، يقول روسو: "وانا اتوقع ان الكثير من القراء الذين يذكرون اننى كنت قد اقررت للمرأة بموهبة طبيعية في التحكم في الرجل ، سوف يتهموننى بالتناقض في هذا المقام ، وهم مخطئون في ذلك ، فشتان بين ان تستأثر بحق القيادة وان نتحكم فيمن تقود . ان نفوذ المرأة يكمن في رقتها وبراعتها وتلطفها . اوامرها مداعبات وتحذيراتها دموع . ينبغى عليها ان تسود في منزلها كوزير في الدولة ، فتؤتمر بما تريد ان تفعله . ومن الثابت ان افضل الزيجات هى تلك التى تتمتع فيها المرأة بالمزيد من النفوذ . ولكنها حين تتنكر لصوت القائد رغبة في اغتصاب حقوقه والتحكم في قدراته ، فلن يترتب على هذه الفوضى الا البؤس والفضيحة والعار " (Ibid التشديد من عندنا).

قلبت المرأة النظام في المجتمع الحديث . وهذا شكل من اشكال التعدى ومثل هذا الانقلاب ليس عملا تعسفيا ضمن تعسفات اخرى ، وانما هو بمثابة نموذج ارشادى للعنف والشذوذ السياسي ، مثله في ذلك مثل الداء اللغوى الذى تحدثنا عنه منذ قليل . وسوف نرى توا ، كيف ترتبط كل هذه العناصر بعضها ببعض مباشرة . هذا الانقلاب او الابدال هو داء سياسي . وهذا ما يفصح عنه خطاب روسو الى السيد دالمبير :" لم تعد النساء راغبات في فراقنا . ولانهن عاجزات عن ان يصبحن رجالا فقد حولننا الى نساء . وقد تفشى هذا السلوك السيئ الذى تدهور بحال الرجال في كل مكان . ولكن دولا مثل دولنا جدير بها ان تتفادى هذا العيب . ان يكون رعايا الملك من الرجال والنساء ، فهذا امر لا يشغل بال الملك كثيرا ، لان ما يريده هو ان يطاع فحسب . ولكننا في اطار الجمهورية نحتاج الى الرجال " (١٦)

العبرة هنا ، أن من مصلحة النساء أنفسهن أن تستعيد الجمهورية النظام الطبيعي . ففي المجتمع المنحرف . يحتقر الرجل المرأة التي تستوجب طاعته لها. لقد تعلمنا - من خلال إذعاننا المهين لإرادة جنس كان ينبغي علينا حمايته لا خدمته - كيف نحتقر هذا الجنس ونحن نطيعه ، وكيف نهينه ونحن نحيطه بالرعاية المشوبة بالتذمر . أما مدينة باريس المسؤولة عن تدهور اللغة فهي مدانة أيضا بجرم آخر: "إذ أن كل امرأة في باريس تجمع في بيتها قافلة من الرجال أكثر أنوثة منها . يعرفون كيف يحيطون الجمال بكل أنواع التبجيل ما عدا هذا النوع من الإجلال النابع من القلب والتي هي جديرة به (Ibid).

هكذا تتضح لنا شيئا فشيئا الصورة الطبيعية التى يرسمها روسو للمرأة: إنها امرأة يبجلها الرجل ولكنها خاضعة له. امرأة ينبغي لها أن تتحكم دون أن تكون هي المسيطرة. امرأة يجب علينا أن نحترمها، أي أن نحبها من مسافة كافية. بحيث لا تخور قوانا وقوى البناء السياسى معا، وعندما نتقمص شخصية النساء (بدلاً من أن نحتويهن في الحكومة العائلية) فإننا لا نخاطر بتكويننا الذكوري فقط بل ننظم مجتمعنا وفقا لنظامهن. إن الرجال مثل النساء - بل ربما أكثر منهن- يشعرون بخصائهم الجنسية الحميمة،، لكن حين تسترجل النساء فإنهن لايفقدن إلا التقاليد الخاصة بهن، أما نحن الرجال فنخسر تقاليدنا وتكويننا دفعة واحدة (p.204). الأمر ليس متساويا في الحالين. من هنا نفهم الدلالة العميقة للعبة الإكمال ".

هذ ا يقودنا مباشرة إلى الوجه الآخر لهذا الانحـراف الاستبدالي . إنـه الوجـه الذي يضاف فيه الحب الروحي إلى الحب الجسدي. هنـاك شـيء طبيعـي فـي الحـب يساعد على النسل وحفظ النوع. ان ما يطلـق عليـه روسـو "الحـب الجسـدي" - كمـا تبين العبارة- هو حب طبيعي ومن ثـم فـهو مرتبـط بحركـة الشـفقة. والرغبـة ليسـت شفقة بالتأكيد، لكنهـا تشبهها- بحسب روسو- في كونها سابقة علـى التفكير. وعلـى هذا ينبغي أن نميز هنـا بين مـاهو روحـي ومـاهو جسدي فـي الحـب Second) Dicours p 152) فما هو روحي يحل محل ما هو طبيعي فـي المؤسسـة والتـاريخ والثقافة من خلال الممارسة الاجتماعية. وفي ظل ما هو روحي يستخدم كيـد النسـاء لكبح جمح الرغبة الطبيعية وتوجيه طاقاتها إلى كائن وحيد. وهكذا يحقق هذا الكـائن لنفسه سيادة مغتصبة:"أما ما هـو جسدي فـي الحـب فـهو عبـارة عن تلك الرغبـة العامة التي تحمل جنسا مـا علـى الاتحـاد بجنـس اخـر. والجـانب الروحـي فـي الحـب هوالذي يقوم بحد هذه الرغبة ليقصرها على موضـوع واحد لا تتعداه. أو هـو علـى الأقل الـذي يمنحـها أكبر قـدر ممكن مـن الطاقـة الموجهـة إلـى موضوعـها الأثـير" (p 158). هذه العملية الأنثوية أو هذه الأنوثة أو هذا المبدأ الأنثوي يمكن أن يكون فعالاً لدى هؤلاء الذين يطلق عليهم المجتمع اسم الرجـال ولكنـهم رجـال قـد حولتـهم النسـاء - كمـا يقـول روسـو- إلـى نسـاء تتمثـل هـذه العمليـة الأنثويـة طـاقـة الرغبـة وتصرفها إلى موضوع واحد للحب.

هذا هو تاريخ الحب الذي يعكس صورة التاريخ بأسره بوصفه تشويها لحالـة الطبيعة. ان ما يضاف الى الطبيعة هو " المكمل الروحى " الذى يزيح قوى الطبيعـة بوصفه بديلا لـها . وبهذا المعنـى لا يكـون "المكمـل " شيئا علـى الاطـلاق . او اى طاقة خاصة او اى حركة تلقائية . انه جسم طفيلى . انه خيال او تمثيل يحذ من قـوى الرغبة ويوجهها ولن نستطيع ابدا ان نفسر – انطلاقا من الطبيعة والقـوى الطبيعيـة – كيف يمكن لشئ مثل الاختلاف الناتج عن المفاضلة وهو لا يتمتع باية قوة خاصة به – ان يطوع القوى الطبيعية وان يسخرها لـه؟ هذه الدهشـة ازاء "المكمـل" هـى التى تمنح فكر روسو صورته ودفعته الحيوية .

لقد قدم روسو هذا التصور بوصفه تفسيرا مـا للتـاريخ . ولكـن هـذا التفسير يخضـع بـدوره لتفسير ثـان يشـوبه بعض الارتيـاب . اذ يبـدو روسـو مذبذبـا بيـن

قراءتين للتاريخ . وينبغي علينا في هذا المقام ان نفهم معنى هذا التذبذب بما قد يلقي مزيدا من الضوء على تحليلنا . اذ يتم تعريف الاستبدال المنحرف تارة بانه اصل التاريخ ، اى بوصفه التاريخية ذاتها كأول انحراف عن الرغبة الطبيعية . وتارة اخرى بوصفه تشويها تاريخيا في التاريخ. فهو ليس مجرد فساد في شكل الاكمال . وانما هو فساد مكمل . وعلى هذا النحو نستطيع ان نقرأ عند روسو اوصافا لمجتمع تاريخى تتمتع فيه المرأة بمكانتها. وان بقيت في مكانها ، اذ انها تشغل موقعها الطبيعى بوصفها موضوعا لحب غير فاسد :" كان القدماء يقضون معظم حياتهم في الهواء الطلق ، لينجزوا اعمالهم ، او ليدبروا شئون الدولة في الساحات العامة ، او ليتنزهوا في الريف والحدائق وشاطئ البحر تحت المطر والشمس وهم عار الرؤوس في اغلب الاحوال . وفى كل هذا لا نجد نساء ، ولكننا نعرف جيدا اين نعثر عليهم عند الحاجة. ونحن لا نرى ابدا من خلال ما تبقى لنا من كتابات القدماء ومحاوراتهم ان الروح او الذوق او حتى الحب نفسه قد اصابه الوهن بفعل هذا التحفظ "(Lettre M.D'Alembert p.204)(التشديد من عندنا).

ولكن هل ثمة فرق بين الفساد في شكل الاكمال ، وبين الفساد المكمل . ربما يسمح لنا مفهوم "المكمل" ان نفكر في هذين الامرين – اللذين يتعلقان بتفسير روسو للتاريخ – دفعة واحدة . فمنذ الخروج الاول عن حدود الطبيعة ، كانت اللعبة التاريخية – بوصفها اكمالا – تنطوى في ذاتها على مبدأ تدهورها اى على تدهور مكمل ، او على تدهور للتدهور . ان الاسراع او التعجل بالانحراف عن الطبيعة في التاريخ متضمن منذ البدء في الانحراف التاريخى ذاته .

ولكن مفهوم المكمل الذى إعتبرناه فيما سبق مفهوما اقتصاديا – قد يسمح لنا بقول العكس دون ان نقع في تناقض ما، ذلك ان منطق المكمل – وهو ليس منطق الهوية – يسمح بوجود التعجيل بالشر مع ما يعوض هذا الشر ويحد من دفعه في التاريخ ، في ذات الوقت. فالتاريخ يعجل بالتاريخ ، والمجتمع يفسد المجتمع . والبشر الذى يفسد كلا من التاريخ والمجتمع يتمتع هو ايضا بمكمله "الطبيعى": اذ يفرز كل من التاريخ والمجتمع – بدورها – مقاومتها الخاصة للفساد .

وهكذا مثلا يبدو الروحى في الحب غير اخلاقى : فهو اغواء وهدم وكما نتمكن من الاحتفاظ بالحضور عن طريق ارجائه ، يمكن لنا ايضا ان نرجئ الاهدار اى "تقمصنا" المميت لشخصية الانثى من خلال قوة مميتة اخرى هى قوة الاستمناء . وبذلك يستطيع المجتمع – ووفق اقتصاد الموت هذا ان يضع كابحا اخلاقيا في وجه فساد الحسب الروحى. تستطيع اخلاق المجتمع ان ترجأ او تضعف اسر هذه الطاقة عندما تفرض على المرأة فضيلة الحياء . فالحياء الذى يترتب على التهذيب الاجتماعى هو – في الحقيقة – حكمة طبيعية ، وهو اقتصاد الحياة الذى يتحكم في الثقافة .(ولنشر – بالمناسبة – الى ان كل خطاب روسو يجد هنا مجال فاعليته الخاصة) ولما كانت النساء تفسد الاخلاق الطبيعية للرغبة الجسدية ، اخترع المجتمع – وهذه ايضا حيلة من الطبيعة – الامر الاخلاقى بالحياء الذى يكبح جماح النزعة اللااخلاقية اى النزعة الاخلاقية ، وذلك لان الحب الروحى لم يكن ابدأ لا اخلاقيا الا عند تهديده لحياة الانسان . ويشغل موضوع الحياة اهمية اكبر مما نظن في خطاب روسو الى السيد دالمبير ، وهو ايضا الموضوع الرئيسى لكتاب "اميل" وخصوصا في الكتاب الخامس – الذى يجب ان نتبعه هنا سطرا سطرا – حيث نجد تعريفا واضحا "للحياء" بوصفه "مكملا" للفضيلة الطبيعية يتعلق الامر هنا بالاستفهام عما اذا كان الرجال "سوف يسلمون انفسهم للموت"(p447) بسبب حسن النساء وشراهتهن . ففى الواقع ، ليس لرغبات النساء اللامحدودة من كابح طبيعى مثل الذذ نجده عن اناث الحيوان . فعند الحيوانات :" حين تشبع الحاجة تكف الرغبة ، ولا تتمتع اناث الحيوان على الذكور تصنعا وريا – وهى على عكس ما فعلته ابنه اغسطس – لا تستقبل ركابا ابدا وقد استوفت السفينة حمولتها . فالغريزة عند الحيوانات هى مثار الحركة والكبح. ولكن اين يوجد هذا المكمل للغريزة السلبية لدى النساء اذا ما نزع عنهن الحياء ؟ ان نتوقع الا تهتم النساء بالرجال البتة . فهذا يعنى ان هؤلاء الرجال لم يعودوا صالحين لاى شئ على الاطلاق (التشديد من عندنا) . وهذا المكمل هو اقتصاد لحياة البشر فعلا . لان الشراهة الطبيعية للنساء سوف تجر الرجال الى الموت ، ولان الحياء يمكن له ان يحتوى رغباتهن هذه فهو الخلق الحق للنساء ".

من المؤكد انه لا يمكن التفكير في مفهوم الطبيعة ، والنظام الذى يتحكم فيه الا من خلال مقولة لا تقبل الاختزال مثل مقولة "المكمل" . وعلى الرغم من ان الحياء ياتى ليعوض غياب الكابح الغريزى والطبيعى للرغبة ، فهو نفسه ليس اقل طبيعية حتى وان كان مكملا واخلاقيا . فالحياء بوصفه منتجا ثقافيا له اصل وغاية طبيعية قد غرسه الله في خلقه :"لقد اراد الموجود الاسمى ان يشرف النوع الانسانى حين وهب الانسان ميولا بلا حدود ومنحه في ذات الوقت القانون الذى يضبط هذا الميول حتى يكون الانسان حرا وحتى يتحكم بذاته في ذاته . وحين يدع الله الانسان نهب عواطفه الجامحة ، يقرن هذه العواطف بالعقل ليتحكم فيها . وحين يسلم الله المرأة لشهواتها اللامحدودة يشفع هذه الشهوات بالحياء الذى يحتويها ". يمنحنا الله العقل كمكمل للميول الطبيعية . العقل – اذن – من الطبيعة ومكمل للطبيعة في ذات الوقت : انه عقل تكميلى . وهو ما يفترض ان الطبيعة يمكن لها ان تكون – احيانا – ناقصة بالنسبة لذاتها او ان تكون زائدة عن ذاتها . والامر سيان في الحالين . وسيزيد الله الطبيعة على سبيل المكافأة والتعويض مكملا على مكمل . وزيادة في الفضل سيثيب الله الانسان في الدنيا على حسن استخدامه لملكاته . وذلك لانه قد جعله يعرف كيف يستسيغ الاشياء الشريفة ويجعل منها قاعدة لافعاله . كل هذا يعادل – كما يبدو لى – غريزة الحيوان .

فاذا ما استسلمنا لهذا التصور ، وجب علينا ان نعيد قراءة كل النصوص التى ترى الثقافة بوصفها تشويها للطبيعة . فالعلوم والفنون والعروض والاقنعة والادب والكتابة ينبغى ان يعاد النظر اليها جميعا في اطار بنية "الحب الروحي" هذه بوصفها حربا بين الجنسين وارتباطا بين الرغبة والمبدأ الانثوى . هذه الحرب حرب تاريخية لا تضع الرجال في مقابل النساء فحسب وانما تضع الرجال في مقابل الرجال ايضا . هذه الحرب ليست ظاهرة طبيعية او بيولوجية كما هو حالها عند هيجل ، كما انها ليست حرب الحاجات او الرغبات الطبيعية وانما هى حرب الضمائر والرغبات . فكيف نستدل على ذلك ؟ نستدل على ذلك – بصفة خاصة – من خلال ملاحظتنا انها ليست حربا ناتجة عن ندرة الاناث وانما هى حرب طارئة في الفترات التى ترفض فيها الانثى مقاربة الذكر. وهى تعود كما يقول روسو:"الى العلة الاولى، فلو قيل مثلا ان كل انثى تعاشر الذكر شهرين فقط في العام ، فهذا يعنى ان

عدد الاناث اقل من عدد الذكور وهذان الافتراضان لا ينطبقان على النوع البشرى. فعدد الاناث يتجاوز عدد الذكور عامة. ولم نلاحظ ابدا حتى في المجتمعات البدائية ان النساء ينتابهن شبق في فترات بعينها كما هو حادث بالنسبة لاناث الحيوانات"[١٧] .

وبما ان الحب الروحى لا يتمتع باى اساس بيولوجى ، فانه يولد من قوة الخيال . ويرتبط الانحراف في الثقافة – بوصفه حركة اختلاف وايثار – بالرغبة في الاستحواذ على النساء . يتوقف الامر دائما على من سيفوز بالنساء ، وايضا بما سوف يفزن به النساء ، وما هو الثمن الذى يجب دفعه في حساب القوى هذا . ووفق مبدأ الاستعجال او مبدأ الرسملة (تحويل الاشياء الى راسمال) " الذى اشرنا اليه للتو ، فان من يفتح باب الشر هو نفسه الذى يعجل بالتوجه نحو الاسوأ . كان يمكن لروسو ان يقول مثل مونتانى Montaigne "ان تقاليدنا تميل ميلا بارعا نحو الاسوأ" Essais) (1E,82 وهذا هو "ايضا حال الكتابة . وهكذا ينتظم الادبى مع "الحب الروحى " ويظهر بظهوره ، غير ان الحب الروحى يؤدى ايضا الى تدهور الكتابة . فهو يزعجها كما يزعج الانسان اذ انه يؤدى الى :" هذه الجمهرة من الاعمال العابرة التى تظهر يوميا ولا هدف لها سوى تسلية النساء . فلا قوة لها ولا عمق ، وهى كلها اعمال نجدها على طاولة الزينة او طاولة الشراب. انها وسيلة لاعادة كتابة الاشياء نفسها بشكل يجعلها تبدو جديدة باستمرار. وربما يشهر في وجهى عملين او ثلاثة من هذه الاعمال التى لا ينطبق عليها هذا الرأى . ولكنى استطيع ان اتى بمئة الف عمل يؤكد هذه القاعدة . من اجل ذلك ، فان اغلب ما ننتجه في عصرنا يزول بزوال العصر . ولن تستبقى الاجيال القادمة الا القليل من الكثير الذى كتب في هذا القرن"[١٨] .

هل بعد بنا هذا الاستطراد عن الهم الاساسى الذى يشغلنا ؟ وكيف يمكن لهذا الاستطراد ان يغنينا على تحديد وضع الرسالة ؟.

لقد تحرينا للتو مفهوم الشفقة الطبيعية وما يحتوى نظامها الداخلى من المتعارضات. انه مفهوم اساسى ، ومع ذلك – وبحسب ستاروبنكسى سيكون مفهوما غائبا بل ومستبعدا من "الرسالة في اصل اللغات " ولا يمكن لنا ان نغض الطرف عن هذا الامر حتى نضعه موضعه من تاريخ فكر روسو ، ومن بنية هذا

الفكر . لقد اشار روسو منذ مقدمة "المقال" الى اهمية الاندفاعة التلقائية للشفقة بوصفها اساسا لا عقلانيا للاخلاق، وذلك منذ ان كتب مقدمة كتابه "المقال الاول"(انظر cf.p.126et n.1) ففى هذه المقدمة وفى غضون كتاب "اميل" ايضا لم يكف روسو عن التاكيد على ان الشفقة فضيلة "سابقة على اى تفكير". وهذه هى المحصلة النهائية لفكر روسو حول هذا الموضوع . ولكن روسو يصوغ افكارا جد مختلفة حول الموضوع نفسه في كتابه "رسالة في اصل اللغات " ولا سيما الفصل التاسع منه . وهو ما يسمح بنسبة هذا الكتاب (او على الاقل الفصل التاسع منه) الى تاريخ سابق على تاريخ الصياغة النهائية لكتاب "مقال عن اصل عدم المساواة ". اذ لا يقبل روسو – في "الرسالة"- امكانية وجود اندفاعة تعاطف عفوية . ويبدا اكثر ميلا لتبنى فكرة هوبز عن حرب الجميع ضد الجميع :" لا يربط البشر بعضهم ببعض اى فكرة عن الاخوة المشتركة . فهم لا يحتكمون الا للقوة لانهم كانوا يظنون انهم اعداء بعضهم البعض . ان يترك امرؤ وحيدا ، ليهيم على وجه الارض تحت رحمة الجنس البشرى ، فلن يكون في النهاية الا حيوانا مفترسا . ان المودة الاجتماعية لا تنمو بيننا الا بما نملك من النور . وعلى الرغم ان الشفقة طبيعة في قلب الانسان فانها ستظل عاجزة ابدا ما لم يضعها الخيال موضوع الفاعلية . كيف تنفعل انفسنا بدافع من الشفقة ؟ اننا ننفعل حين نتجاوز انفسنا وحين نطابق بين انفسنا وبين الكائن المتالم . عندئذ لن نعانى الا بقدر ما نحكم بانه يعانى .. والانسان الذى لا يفكر ابدا ، لا يمكن له ان يكون رحيما ولا عادلا ولا عطوفا ، بل لا يستطيع حتى ان يكون شريرا وحقودا " مثل هذا المفهوم الاكثر تعقلا للشفقة لدى روسو يقترب من فكر ولاستون Wollaston ". والسؤال هنا: هل هذه الشواهد الدالة المقتبسة من الرسالة – والتى يحتج بها سترابونيسكى – لا تنسجم فعلا مع اطروحات روسو في "المقال" و "اميل" ؟ لا . ليس الامر كذلك . فهناك على الاقل ثلاثة انواع من الاسباب : اولا : لان روسو كان قد قدم في "الرسالة" رؤية مرنة تسمح باستيعاب كل نظرية "لاحقة" عن الشفقة . فقد كتب يقول :"ان الشفقة طبيعية تكمن في قلب الانسان ". وهو بهذا يقر بانها فضيلة فطرية تلقائية سابقة على التفكير . وهذه هى اطروحته في كتابيه :" المقال" و"اميل".

ثانيا : لان الشفقة الطبيعية في قلب الانسان كان لـها ان تظل كامنـة و "غير فعالة ". لولا ان الخيال – وليس العقل – هو الذى اكسبها الفاعلية . ويوشك كل من العقل والتفكير – وفق ما جاء في المقال الثاني – ان يضعفا الشفقة وان يخمدا جذوتها . فالعقل المفكر ليس متزامنا مع الشفقة . ولا تقول "الرسالة" ما يناقض هذا الرأى .اذ لا تستيقظ الشفقة مع العقل وانما مع الخيال الذى ينتشلها من سباتها العميق . معنى هذا ان روسو لا يميز بين العقل والخيال فحسب ، وانما يجعل من هذا التمييز عصب فكره كله .

للخيال عند روسو ، بكل تأكيد وكما هو شائع . قيمة يشوبها الغموض . فان كان الخيال قادرا على ان يضللنا ، فلانه يفتح امكانية للتقدم ويرهص للتاريخ . وبدون الخيال يصبح الكمال مستحيلا . الخيال في نظر روسو – كما نعرف – هو الملمح الوحيد الذى يميز الانسانية على الاطلاق . ورغم ان الاشياء تبدو شديدة التعقيد اذا ما تعلق الامر بالعقل عند روسو (١٩) فاننا نستطيع القول بشكل ما ان العقل – بوصفه ادراكا وملكة لتشكيل الافكار – اقل شأنا من الخيال والتطلع للكمال فى تمييز الانسان . لقد ذكرنا من قبل باى معنى يمكن ان يقال ان العقل طبيعى . من وجهة نظر اخرى ، نستطيع ان نلاحظ ان الحيوانات ، رغم تمتعها بالذكاء لا تنشد الكمال ، فهى محرومة من هذا الخيال وهذه القدرة على المبادرة التى تتجاوز المعطى الحسى الحاضر الى اللامرئى :" لكل حيوان افكار ، بما انه يتمتع بجواس . بل انه يركب هذه الافكار الى حد ما . ولا يختلف الانسان عن الحيوان – من هذه الوجهة – الا بالزيادة او النقصان . بل يرى بعض الفلاسفة ان ما يوجد من فروق بين انسان واخر اكثر مما يوجد من فروق بين هذا الانسان وذلك الحيوان . لا يعول اذن فى تمييز الانسان عن بقية الحيوانات على ملكة الادراك، وانما على صفة الانسان كفاعل حر" .Discours (Second p.144).

الحرية هى نشدان الكمال ."وهناك صفة اخرى خاصة جدا – لا خلاف حولها– تميز الانسان عن الحيوان الا وهى ملكة ترقى الذات دائما نحو الافضل"(p142) . وعلى هذا النحو يصبح الخيال شرطا لنشدان الكمال فهو الحرية. وهو ايضا الشرط الذى بدونه لا توقظ الشفقة ولا تتحقق فى المجال الانسانى . فالخيال ينشط ويثير الطاقة الكامنة .

١- بالخيال تستفتح الحرية ويبدأ نشدان الكمال . لان الحس وكذلك العقل المفكر يمتلان ويتخمان بحضور المدرك ، كما يستنفدها السعي الى مفهوم ثابت . في حين ان الحيوانية لا تمتلك تاريخا ، لان الحس والادراك الحسي هما في الاساس وظيفتان للتلقي السلبي . "وبما ان العقل قليل القوة . فالفائدة المرجوة منه وحده ليس لها كل هذه الاهمية التي نظنها . اما الخيال فهو وحده الفعال . ولا تستثار العواطف الا عن طريق الخيال".(Lettre au prince de. Wurtemberg. 10.11.63) والنتيجة المباشرة لذلك هي: ان العقل الذي يقوم بمهمة تلبية الحاجات والمصالح هو ملكة تقنية وحسابية . ومن ثم . فالعقل ليس اصل اللغة . واللغة بدورها خصيصة مميزة للانسان ، وبدونها ليس ثمة نشدان للكمال . وهي تولد من الخيال الذي يحفز الشعور والعاطفة او يثيرها على اية حال . لقد استهل روسو "الرسالة" بهذا التأكيد الذي سوف يكرره بلا نهاية :" الكلام هو الذي يميز الانسان عن الحيوانات " واولى الكلمات التي تطالعنا في الفصل الثاني من الرسالة هي :" جدير بنا ان نعتقد ان الايماءات الاولى قد فرضتها الحاجة ، وان الاصوات الاولى قد انطلقت من الانفعال ".

هكذا تتضح امامنا سلسلتان: ١- الحيوانية ، الحاجة ، المصطلحة ، الايماءة ، الحس، الادراك، العقل ... الخ ، ٢- الانسانية ، العاطفة، الخيال، الكلام ، الحرية ، نشدان الكمال... الخ .

وسوف يتضح لنا شيئا فشيئا –من خلال تعقد الصلات التي تتشابك بموجبها هذه الكلمات في نصوص روسو انها تطلب منا تحليلا اكثر دقة وحذار ذلك ان كلا من هاتين السلسلتين تتعلق الواحدة منها بالاخرى وفق بنية الاكمال دائما . وكل الاسماء الخاصة بالسلسلة الثانية هي تحديات ميتافيزيقية . ومن ثم فهي موروثة ومهياة لانسجام يتسم بالمثابرة والنسبية . انها تحديدات للارجاء التكميلي لها شكل متماسك ومتقن .

انه ارجاء خطير بلا شك لاننا اسقطنا الاسم الرئيسي من السلسلة المكملة وهو:"الموت" او بالاحرى اسقطنا العلاقة مع الموت والفزع في انتظار الموت، وذلك لان الموت نفسه ليس بشئ ، وتدل كل امكانيات السلسلة المكملة – والتي تتمتع فيما بعلاقات تسمح بان تحل الواحدة منها محل الاخرى على سبيل الكناية –

على ذات الخطر بشكل غير مباشرة ... اى على افق ومصدر اى خطر محدد وعلى الهاوية التى تصدر عنها نذر كل التهديدات ، ينبغى الا نندهش اذن ، اذا وجدنا ان مفهوم الحرية او نشدان الكمال يطرح نفسه علينا فى ذات الوقت الذى نتطرق فيه لمعرفة الموت فى "المقال" الثانى ، ويتجلى لنا اخص ما يميز الانسان هنا من خلال الامكانية المزدوجة للحرية وتوقع حلول الموت . ويكمن الفارق بين الرغبة البشرية والحاجة الحيوانية ، او بين معاشرة المرأة ومعاشرة انثى الحيوان فى الخوف من الموت :" الخبرات الوحيدة التى يعرفها الحيوان فى هذا العالم هى الخبرات التى تتعلق بالغذاء والانثى والراحة . والشرور الوحيدة التى يخشاها ه الجوع والالم ، واقول هنا الالم وليس الموت ، لان الحيوان لن يعرف ابدا ما هو الموت . ان معرفة الموت وجزع الموت هى اول ما اكتسبه الانسان من معارف إبتعدت به عن ظرفه الحيوانى (Second discours p.143) وبالمثل يصير الطفل رجلا عندما تنتح مداركه على "الاحساس بالموت "(p.20 Emile) .

ومن اى موضع نظرنا فيه الى السلسلة المكملة نجد ان الخيال ينتمى الى نفس سلسلة الدلالات التى ينتمى اليها توقع الموت. فالخيال هو في العمق علاقة بالموت والصورة هى الموت . ويمكن لنا ان نحدد هذه القضية او الا نحددها على هذا النحو : الصورة موت او الموت صورة . والخيال بالنسبة للحياة هو القدرة على محبة الحياة لذاتها من خلال تمثلها لذاتها . ولا يمكن للصورة ان تتمثل او ان تصف ذاتها . ولا يمكن للصورة (وهى ما يمثل الشئ) ان تضيف الى الشئ الذى يتم تمثيله حضورا الشئ الذى يتم تمثيله حضورا منطويا على ذاته اصلا فى العالم . والا فى الحدود التى تحيلنا فيها الحياة الى ذاتها، كما لو كانت تحيلنا الى نقصها الخاص او الى احتياجها الخاص للمكمل . ويعزى حضور الشئ المراد تمثيله الى عملية اضافة هذا اللاشئ (الذى هو الصورة) الى ذاته . فهو بمثابة الاعلان عن موت الشئ المراد تمثيله من خلال ممثله الخاص . وعملية نزع الملكية للشئ الذى يتم تمثيله هى اخص ما يميز الذات . وبهذا المعنى نجد ان الخيال مثله مثل الموت تمثيل واكمال . وعلينا ان نتذكر هنا والا ننسى المزايا التى اقرها روسو للكتابة

ينتمى الخيال والحرية والكلام الى ذات البنية التى تحكم العلاقة بالموت ، ولنقل بالاحرى انها علاقة بالموت اكثر مما هى توقع له ، ولو افترضنا ان هناك

وجود امـام المـوت فـهذا لا يعنـى بـالضرورة ان هـذا الوجـود يمثـل علاقـة بمسـتقبل سـيحدث ان عـاجلا او اجـلا . فـهذا الوجـود ليـس الا بنيـة حضـور . ولكـن مـا دخــل الشفقة او التوحيد بالام الغير بهذا الموضوع ؟

٢- الخيال هو – كما ذكرنا من قبل – ما لا يمكن اثارة الشفقة بدونه . هذا مـا قاله روسو بوضوح فـى "الرسـالة" وكـرره بصيـغ مختلفـة فـى مؤلفاتـه الاخـرى . ويأتى هذا على عكس ما تضمنته الصيغة الحذرة لستاروبينسكى فى هذا الشــأن . اذا لم يكف روسو عن النظر الـى الشـفقة بوصفـها شـعورا طبيعيـا او فضيلـة فطريـة لا يوقظها ولا يبشر بها الا الخيال وحده . ولنذكر بالمناسبة ان كـل نظريـة روسـو عـن المسرح تقرن بين القدرة على التوحد بالآم الغير اى الشفقة وبيـن ملكـة الخيـال فـى عملية التمثيل . واذا تذكرنا الان ان روسو قد استخدم لفظ الفزع للتعبير عن الخـوف من الموت Discours (p.143) . فاننا بذلك نمسك اجمالا بكـل النظـام الـذى يضـم مفاهيم الفزع والشـفقة مـن جهـة ، ومفـاهيم المشـهد الـتراجيدى والتمثيـل والخيـال والموت من جهة ثانية . وقد يجعلنا هذا المثال نـدرك الغمـوض الـذى يشـوب القـدرة على التخيل : فهذه القدرة لا تتجاوز رتبة الحيوانية ، ولا تسـتثير العاطفـة الانسـانية الا حيـن تفتتـح مشـهدا او مجـالا مـا للتمثيـل الدرامـى . ان القـدرة علـى التخيـل هـى ارهاص بالانحراف الذى تكون امكانيته ذاتها ملازمة لمفهوم نشدان الكمال .

ان التصور الذى لم يتغير فكر روسو البتة بشأنه هو التالى: الشـفقة فطريـة . ولكنها فى نقائها الفطرى ليست خاصة بالانسان وانما تنتمى الى الكائن الحى بصفـة عامة ." انها طبيعة للدرجة التـى تجعل الحيوانـات نفسـها تقدم فـى بعض الاحيـان شواهد ملموسة عليها". وهذه الشفقة لا تستيقظ من تلقاء نفسها فى عالم الانسـان، ولا تقضى الى العاطفة او الى اللغة او الى التمثيل . ولا تؤدى الـى حب الاخر كحب النفس الا بفعل الخيال . فالخيال هو الصيرورة الانسانية للشفقة .

هذه هى اطروحة "الرسالة" رغم ان الشفقة طبيعية فى قلب الانسان ، فانـها ستظل عاجزة ابدا ما لم يضعها الخيال موضع الفاعلية ". هذا النداء لتفعيل الشـفقة وتحقيقها عن طريق الخيال لا يتناقض كثيرا مع النصـوص التـى يكـن ان نتبعـها فـى اى من اعمال روسو . والتى ذكرت فيها نظريته عن الفطرة بوصفها امكانية ، وعـن الطبيعة بوصفها طاقة كامنة نائمة[٢٠] . من المؤكد انها ليست نظريـة فريـدة تمامـا .

ولكن دورها المنسق لمختلف المفاهيم هنا يحظى باهمية كبرى . فهى نظرية تقتضى التفكير فى الطبيعة لا باعتبارها معطى او حضورا انيا وانما باعتبارها مخزونا . وهذا مفهوم مراوغ فى ذاته : اذ يمكن لنا ان نعرفه بوصفه حالة راهنة خفية ورصيدا مستورا . وايضا بوصفه مخزونا لطاقة لا نهائية ، بحيث يكون الخيال الذى يفجر هذه الطاقة من مكمنها ، نافعا وضارا معا ،"واخيرا هذه هى امبراطورية الخيال الكائنة فينا ، وهذه هى اثارها فى تولد من هذه القوة الرذائل والفضائل فحسب بل الخيرات والشرور ايضا ..." (Dialogues pp815-816) واذا كان "البعض يسيئون استخدام هذه الملكة المواسية " (Ibid) فان هذا ما يحدث ايضا بفعل قدرة الخيال . فالخيال بوصفه ملكة خاصة بالعلامات والتجليات يفلت من كل اثر واقعى وخارجى ، لذا فهو يضلل ذاته . الخيال هو فاعل الضلال ، فهو يوقظ القوى الكامنة الى النور . ولكنه حين يسبقها ، ويدلها عما وراءها ، تدله هى على قصوره . فالخيال يحيى ملكة الاستمتاع ولكنه يسجل اختلافا بين الرغبة والقدرة . فاذا ما رغبنا فيما هو ابعد من قدرتنا على الاشباع . فهذا يعنى ان اصل هذا الافراط او هذا الاختلاف بين الرغبة والقدرة هو ما نسميه الخيال . وفى هذا ما يسمح لنا بان نحدد وظيفة ما لمفهوم الطبيعة او البداتية. انه التوازن بين التحفظ والرغبة . توازن مستحيل بما ان الرغبة لا تقدر على الخروج من تحفظها الا بواسطة الخيال الذى بدوره يخل بالتوازن . اذن تبقى هذه الاستحالة – التى هى اسم اخر للطبيعة – حدا . وتتمثل الاخلاق و "الحكمة الانسانية" و "الطريق الحق للسعادة". بحسب روسو – فى ان يكون الانسان اقرب ما يمكن لهذا الحد "وان يخفف من تعدى الرغبات للملكات": هكذا قامت الطبيعة وهى التى تحسن كل شئ صنعا بتاسيس الانسان . فهى لا تمنحه الا الرغبات الضرورية لبقائه بشكل مباشر ، وتمنحه الملكات الكافية لاشباع هذه الرغبات وهى التى حفظت له الملكات الاخرى كمخزون فى اعماق روحه لتنميتها عند الحاجة . ولا يتم التوازن بين القدرة والرغبة الا فى اطار هذه الحالة البدائية التى لا يكون الانسان فيها تعيسا . وفقط حين تشرع ملكاته الكامنة فى العمل ، ويستيقظ خياله الانشط من كل ملكة ، ويتجاوز ما عداه . فالخيال هو الذى يوسع نطاق الممكن من الخير والشر امامنا . ومن ثم فهو يثير الرغبات ويغذيها بالامل فى اشباعها . ولكن الشئ الذى بدا فى البدء وكأنه ملك ايدينا

سرعان ما يفر منا ولا نتمكن من ملاحقته . وهكذا ننهك قبل ان نصل للنهاية . وكلما زادت حصيلتنا من المتعة كلما ابتعدت عنا السعادة . وعلى العكس من ذلك كلما ظل الانسان قريبا من الحالة الطبيعية كل ما تضاءلت المسافة بين ملكاته ورغباته واصبح اقرب الى السعادة . للعالم الواقع حدوده اما عالم الخيال فهو بلا حدود . ولما كنا عاجزين عن ان نمتد بالعالم الاول فلنضيق اذن من نطاق العالم الثانى ، ذلك لان اختلافهما هو وحده سبب كل المشقات التى تجعلنا جد تعساء ..." Emile) (p.64 (التشديد من عندنا).

نلاحظ اذن فى هذه الفقرة :

١-ان الخيال – وهو اصل الاختلاف بين القدرة والرغبة – قد تم تحديده بوصفه ارجاء للحضور او ارجاء للمتعة او ارجاء فيهما.

٢- انه يتم تعريف علاقتنا بالطبيعة من خلال ما بيننا وبينها من مسافة سلبية، اى انه لا ينبغى ان نخرج عن الطبيعة ولا ان نعود اليها . وانما ينبغى التقليل من مسافة "ابتعادها " عنا .

٣- ان يكون الخيال هو المثير لسائر الملكات الكامنة: فهذا لا يمنع ان يكون هو نفسه ملكة كامنة "انشط من كل الملكات". فالقدرة على تجاوز الطبيعة موجودة فى الطبيعة نفسها بل الاوقع انها – كما سوف نرى – تمسك بمخزون الطبيعة بوصفه مخزونا. وهكذا يتخذ الوجود في الطبيعة صيغة الوجود الغريب للمكمل. وهو ما يشير فى ان الى افراط للطبيعة فى الطبيعة والى نقص للطبيعة فى الطبيعة. ويدل "الوجود فى" Etre dans" الذى حددناه هنا – بوصفه مثلا ضمن امثلة اخرى – على اضطراب المنطق التقليدى".

وبما ان الخيال هو انشط الملكات ، فلا يمكن ايقاظه بواسطة اية ملكة . وعندما يقول روسو ان الخيال "يستيقظ " فعلينا ان نفهمه باعتباره فعلا منعكسا اى ان الخيال يوقظ ذاته . فالخيال لا يدين فى قدرته على الخروج الى النور الا لذاته والخيال لا يخلق شيئا لانه خيال ، ولكنه ايضا لا يتلقى شيئا غريبا او سابقا عليه ، فهو غير متأثر "بالواقع" انه حب خالق للذات انه بمثابة اسم اخر للارجاء بوصفه حبا للذات " (٢١).

وانطلاقا من هذه الامكانية ، يشير روسو للانسان : الخيال يدرج الحيوان ضمن المجتمع الانسانى ويجعله يناهز النوع الانسانى وتنتهى الفقرة الخاصة "بالرسالة" والتى اشرنا اليها للتو – على النحو التالى : " من لا يتخيل شيئا لا يشعر الا بنفسه "فهو وحيد وسط النوع الانسانى " وترجع هذه العزلة او عدم الانتماء للنوع الانسانى الى ان المعاناة تظل دائما بكماء او مغلقة على نفسها . وهو ما يعنى ان هذه المعاناة لا يمكنها – من خلال اثارة الشفقة – ان تنتفح على معاناة الاخر بوصفه اخر ، هذا من جهة . ومن جهة اخرى لا يمكن لهذه المعاناة ان تقضى من تلقاء نفسها الى الموت . فالحيوان يمتلك ملكة كامنة للشفقة . ولكنه لا يتخيل لا معاناة الاخرين نفسها ولا تحول المعاناة الى موت . هنا نجد حدا واحدا ووحيدا : العلاقة بالاخر والعلاقة بالموت يضمهما انفتاح واحد متطابق . ان ما يفتقر اليه ما يسميه روسو "بالحيوان " هو انه لا يعيش . معاناته بوصفها معاناة للاخر او بوصفها تهديدا بالموت .

ولو نظرنا الى مفهوم الافتراضية (Virtaualite وكذلك مشكلة القوة والفعل فى مجملها) من خلال علاقته الخفية بمنطق المكمل ، لوجدنا ان وظيفته – بالنسبة لروسو بصفة خاصة وبالنسبة للميتافيزيقا بصفة عامة – هى التحديد المسبق والمتواصل للصيرورة بوصفها انتاجا ونموا ، تطورا او تاريخا ، وذلك من خلال الاستعاضة عن الاثر بالمنجز الحيوى الدينامى . والاستعاضة عن اللعب الخالص بالتاريخ الخالص ، او كما ذكرنا من قبل الاستعاضة عن القطيعة بالوصل . غير ان حركة الاكمال تبدو وكانها لا تخضع لهذا التعويض وان اتاحت التفكير فيه . لقد اشار روسو الى يقظة الشفقة بواسطة الخيال اى بواسطة التمثيل الانعكاسى بمعناه المزدوج الذى هو فى الحقيقة معنى واحد . وفى الفصل نفسه يمنعنا روسو من ان نتصور ان الانسان كان شريرا ومحبا للحرب قبل تفعيل الخيال للشفقة . ولنرى هنا تفسير ستاروبينيسكى لهذه الفقرة :" لا يقبل روسو – فى "الرسالة" – امكانية وجود دفعة تعاطف عفوية بل بدا اكثر ميلا لتبنى فكرة هوبز عن حرب الجميع ضد الجميع :" لا يربط البشر بعضهم ببعض اية فكرة عن الاخوة المشتركة، فهم لا يحتكمون الا للقوة لانهم كانوا يظنون ببعضهم البعض العداوة . ان امرا وحيدا هائما على وجه الارض تحت رحمة الجنس البشرى ليس الا حيوانا شرسا".

لم يقل روسو: "كانوا اعداء"، بل قال "انهم يظنون ببعضهم البعض العداوة " ينبغى ان تلتفت هنا الى الفرق الدقيق بين العبارتين . ويبدو اننا مصيبين فى هذا الالتفات . فقد تول ويرتبط الرأى الخاص بالعداوة باعتقاد ضال ناشئ عن العزلة والضعف وشعور الانسان بالحرمان من كل عون رباني . هل نحن هنا بازاء مجرد رأى ام اننا بالفعل ازاء وهم ؟ هذا ما يظهر بوضوح فى هذه العبارات الثلاث التى ينبغى علينا الا نسقطها من حسابنا : " كانوا يظنون ببعضهم البعض العداوة. لقد اوحى لهم ضعفهم وجهلهم بهذا الرأى ، وبما انهم لا يعرفون شيئا فهم يخشون كل شئ . وهم يهاجمون ليدافعوا عن انفسهم. ان يترك امرء وحيدا."(التشديد من عندنا) .

ليست الشراسة حبا في الحرب وإنما بسبب الخوف خاصة ان الشراسة عاجزة عن اعلان الحرب . انها خاصية الحيوان "الحيوان الشرس" والانسان الحى المعزول الذى لم يحظ بايقاظ الخيال للشفقة . فلم يشارك بعد فى الاجتماع البشرى ولم يصبح بعد عضوا من اعضاء النوع الانسانى . لقد كان هذا الحيوان – ولنشدد هنا على هذه الفكرة – مهيئا لأن يقترف فى حق الاخرين كل الشر الذى كان يخشاه منهم ،"الخوف والضعف هما مصدرا القسوة". والقسوة ليست شرا ايجابيا. وما من سبب للاستعداد لاقتراف الشر هنا الا الاخر والا التمثيل الواهم للشر الذى اظن ان الاخر سوف يقترفه بشأنى .

اليس هذا سببا كافيا لاستبعاد الشبه بين نظرية روسو ونظرية هوبز عن الحرب الطبيعية والتى لن يقوم العقل والخيال الا بتنظيمها فيما يشبه اقتصاد للعدوان ؟ ولكن نص روسو اكثر وضوحا ، اذ تستوقفنا فى "الرسالة" تلك الفقرة التى تنطوى على طرح يمنعنا من اعتبار لحظة خمود الشفقة هى لحظة الشر الشغوف بالحرب على النحو الذى تصوره هوبز . فكيف يصف روسو – فى الحقيقة – تلك اللحظة البنيوية للشفقة النائمة ؟(ولا يهم – فى هذا المقام على الاقل – ما اذا كانت لحظة واقعية او اسطورية) او ما الذى يراه روسو بشأن اللحظة التى لم تزل اللغة والخيال والعلاقة بالموت فيها في حالة كمون ؟ فى هذه اللحظة يقول روسو:" لا يمكن للانسان الذى لم يفكر ابدا ان يكون رحيما او عادلا او عطوفا " بالطبع، ولكن هذا لا يعنى انه يكون ظالما وغير عطوف ، وانما يعنى انه بمنزلة بين

منزلتين من تعارض القيم . اذ سرعان ما يتبع روسو هذه العبارة بقوله :" بل لا يستطيع ان يكون شريرا او حقودا . ومن لا يتخيل شيئا لا يشعر الا بنفسه ، فهو وحيد فى وسط النوع الانسانى ".

فى هذه "الحالة" لا يوجد للتعارضات السارية على نظرية هوبز قيمة او معنى . ولا يصبح لنسق التقديرات الذى تتحرك فيه الفلسفة السياسية اى حظ للفاعلية . وهكذا نرى بشكل افضل وفق اى عنصر (محايد عار ، ومجرد) سيكون هذا النظام مؤثرا . نستطيع ان نتحدث بدون مفاضلة عن الطيبة او الشر ، عن السلام او الحرب ، وسيكون الكلام فى كل مرة صحيحا او خطأ ولكنه سيكون دائما كلاما لا محل له من الاعراب ، ان ما يكشفه لنا روسو هنا هو الاصل المحايد لمنظومة المفاهيم الاخلاقية – السياسية ومجال موضوعيتها ونسقها القيمى . وعلى هذا ينبغى تحييد كل انساق التعارضات التى تموج بها الفلسفة التقليدية للتاريخ والثقافة والمجتمع . قبل هذا التحييد وهذا الاختزال ظلت الفلسفة السياسية تعمل فى اطار من سذاجة البديهات المكتسبة والطارئة وبالتالي كانت معرضة باستمرار للخطأ الذى يرتكبه هؤلاء الذين عندما يفكرون فى حالة الطبيعة ينقلون اليها الافكار التى استقوها من المجتمع .." Second Discours p.145 . وللاختزال الذى نجده فى "الرسالة" اسلوبه الخاص . اذ يسعى روسو الى تحييد التعارضات عن طريق شطبها ، بشطبها وفى الوقت ذاته يؤكد عليها بوصفها قيما متعارضة . وهذه الطريقة مستخدمة بتماسك والحاح فى الفصل العاشر تحديدا ." من هنا جاءت التناقضات الظاهرة بين اجداد الامم : قدر من الطبيعة وقدر من اللا انسانية ، اخلاق بالغة الشراسة وقلوب بالغة الرقة .. لقد كانت هذه الازمنة الهمجية هى العصر الذهبى لا لان البشر كانوا متحدين وانما لانهم كانوا متفرقين .. فالبشر اذا شئنا كان يهاجم بعضهم بعضا كلما التقوا . ونادرا ما كانوا يلتقون فسادت حالة الحرب كل مكان ، ونعمت كل الارض بالسلام " (٢٢) .

ان نمنح امتيازا لاحد طرفى التناقض ، فنعتقد حقا ان حالة الحرب وحدها هى الحالة المهيمنة فهذا يجعلنا نقع فى نفس الخطأ الذى وقع فيه هوبز . فقد تضخم لديه – بشكل غريب – "الرأى " الوهمى عن "البشر" "الاوائل" الذين يظن بعضهم ببعض العداوة ". هنا ايضا لا نجد اى اختلاف بين "الرسالة" و "المقال"

فالاختزال الذى تم اجراؤه فى "الرسالة" سوف يتم التأكيد عليه فى "المقال" ولاسيما عند نقد هوبز . ما ياخذه روسو على هوبز هو انه فى خلاصة سريعة جدا وصل الى ان البشر ليسوا ميالين الى يقظة الشفقة بشكل طبيعى ، وانهم لا يرتبطون باية فكرة عن الاخوة المشتركة ، وانهم حينئذ اشرار ومحبين للحرب . اما نحن ، فلا نستطيع ان نقرأ "الرسالة" كما لو كان هوبز هو الذى يقرأها ويفسرها فى عجلة من استنتاج للشر من مجرد غياب الطيبة . ما تقوله "الرسالة" ويؤكده "المقال" - على افتراض ان "الرسالة" سابقة على "المقال" - هو ما يلى :" علينا الا نخلص مثل هوبز الى ان الانسان باعتباره لا يملك اية فكرة عن الطيبة فهو شرير بطبيعته ، وانه اثم لانه لا يعرف الفضيلة .. اذ يرى هوبز هنا ان السبب الذى منع البدائيين من استخدام عقولهم - كما يزعم مشرعونا - هو السبب نفسه الذى منع البدائيين من المغالاة فى استخدام ملكاتهم - كما يزعم هوبز - حتى اننا نستطيع ان نقول ان البدائيين لم يكونوا اشرارا لانهم - على وجه التحديد - لا يعرفون ماذا تعنى الطيبة . وما حال دون اقترافهم للشرور هو سكينة العواطف والجهل بالرذيلة وليس الاستنارة او ردع القانون . كان الامر اذن مرده الى الجهل بالرذيلة اكثر من معرفة الفضيلة "(٢٢) .

ونستدل من خلال اشارات اخرى على ان اقتصاد الشفقة لم يتغير فى "الرسالة" عنه فى الاعمال الكبرى لروسو . وعندما تستيقظ الشفقة عن طريق الحضور والتفكير . وعندما يتم تجاوز الحضور المحسوس عن طريق صورته . نستطيع ان نتخيل ان الاخر يشعر ويعانى وان نحكم بذلك . ومع ذلك ، فنحن لا نستطيع ولا ينبغى لنا ببساطة ان نكابد معاناة الاخر نفسها، اذ تستبعد الشفقة - حسب روسو - ان يكون فعل توحدنا مع الألم بسيطا وكاملا . وذلك فيما يبدو لسببين ، او فى الحقيقة لسبب واحد عميق ، هو نوع ما من الاقتصاد :

١ - فنحن لا نستطيع ولا ينبغى لنا ان نشعر بمعاناة الآخر مباشرة . وبصورة مطلقة لأن مثل هذا التقمص وهذه المعايشة الداخلية للألم ستكون خطيرة ومهلكة . ولهذا فان ايقاظ كل من الخيال والفكر والحكم للشفقة هو ما يضع حدودا للقدرة ويمسك الاخر قيد مسافة منا فى ذات الوقت . فنحن نتعرف على هذه المعاناة بما هى عليه ونتبنى شكوى الاخر ، ولكننا نصون انفسنا من العذاب ونحترمه فى ان . هذه

النظرية التى تتصل بنظرية التمثيل المسرحى عند روسو قد تحددت ملامحها فى "الرسالة" و "اميل" فقد عرض روسو بوضوح - فى هذين الكتابين - للمفارقة الموجودة فى علاقتنا بالآخر : فكلما تقمصنا شخص الآخر كلما شعرنا بالآمه بوصفها الآمه ، وبالآمنا كانها الآمه ، ولكن ينبغى لالآم الاخر بوصفها كذلك ان تظل الآما للآخر فما من تقمص اصيل الا وكان مصحوبا ببعض اللاتقمص .. الخ ، يقول روسو فى الرسالة :" كيف نترك انفسنا لننفعل بالشفقة ؟ نفعل ذلك عندما ننطلق خارج حدود انفسنا ، ونتقمص شخص الكائن المعذب . عندئذ لن نعانى الا بقدر ما نحكم بانه يعانى ، فنحن لا نتالم داخلنا وانما داخله ". ويقول في "اميل":" ان الإنسان يشارك أترابه ألامهم وهذه المشاركة تكون إرادية وهادئة ، وهو يشعر بالشفقة إزاء ألآم الأخرين زيشعر في ذات اللحظة بالسعادة لأنه معفي من هذا العذاب فهو يشعر في هذه الحالة بالقوة التي تمتد بنا إلى ما وراء ذواتنا ، وتجعلنا نوجه الحيوية الزائدة لرفاهيتنا إلى مجال اخر ينبغي بلا شك حتى نشعر بالأسي لألآم الأخر أن نتعرف عليها ولكن لا ينبغي أن نشعر بها (o72p)علينا ألا نجعل تقمصنا للأخر يدمرنا وينبغي دائما احتواء الاقتصاد في الشفقة والأخلاق في أطار حب الذات ذلك أن حب الذات وحده هو الذى يستطيع أن يهدينا إلى خير من أجل ذلك ينبغى أن من حكمة الطيبة الطبيعية التي تقول " ((<u>حب لأخيك ما تحبه لنفسك</u>)) بحكمة أخري أقل كمالا وإن كانت أكثر فائدة من الأولي وهى "اصنع الخير لنفسك بأقل أذى ممكن للأخر" (disco0urs (p156 تحل الحكمة الأخيرة محل الحكمة الأولي .

علاوة على ذلك ليس التقمص عن طريق المعايشة الداخلية عملا أخلاقيا .

أ ـ فالتقمص لن يجعل المرء يتعرف على العذاب بوصفه عذابا الأخرنلك أن الأخلاق واحترام الأخر يفترضان بعضا من عدم التقمص ويبرز روسو هذه المفارقة الخاصة بالشفقة في علاقتنا بالأخر على أنها مفارقة . ويقع هذا المفهوم الهام جدا بالنسبة لفكر روسو موقع القلب من الفصل التاسع "للرسالة " و يأتي في باب شرح الشفقة للخيال أهمية الضرورة في تجربة المعاناة كمعاناة الأخر، حيث أنه ينفتح بنا على نوع من اللا حضور في قلب الحضور التي تمكننا من معايشة معاناة الأخر بوصفها معاناتنا غير الحاضرة ، التي كانت في الماضي أو قد تكون في

المستقبل وستكون الشفقة مستحيلة خارج إطار هذه البنية التي تربط الخيال بالزمن وبالأخر , والتي هي ذات المخرج الوحيد إلى اللاحضور الانفتاح الوحيد على اللاحضور ينبغي بلا شك حتى نشعر بالأسى لألام أخر أن نتعرف عليها ولكن لا ينبغي أن نشعر بها فعندما نكون قد عانينا (في الماضي) أو نخشى أن نعاني (في المستقبل) فنحن نرثي لهؤلاء الذين يعانون ولكن عندما نعاني (في الحاضر) لا نرثي إلا لأنفسنا (Emile) في فقرة ذكرناها من قبل كان روسو قد بين لنا هذه الوحدة التي تجمع الشفقة مع تجربة الزمن ممثلة في الذاكرة أو التنبوء ، او ممثلة في الخيال ، أو مع عدم الإدراك الحسي بصفة عامة: ((يبدو الإحساس البدني بألامنا محددا أكثر مما نظن . ولكن الذاكرة هي التي تشعرنا باستمرار الألم والخيال يمتد بالألم إلى المستقبل وهو ما يجعلنا حديرين بالرثاء فعلا . وهذا فيما أعتقد أحد الأسباب التي تجعلنا نتعاطف مع ألام الإنسان أكثر مما نتعاطف مع ألام الحيوان فحتى لو دعتنا الحساسية المشتركة بيننا وبين الحيوان لأن نطابق بيننا وبينه فنحن لا نرثي كثيرا للحصان الذي يجر عربة النقل وهو في الأصطبل لأننا نعتقد أنه وهو يأكل العلف يفكر في الضربات التي تلقاها أو في المتاعب التي تنتظره (p264)

ب ـ سيكون التقمص التام والخالص غير أخلاقي لأنه سيظل تقمصا حسيا ولن يتحول إلى مفهوم معياري عام . إن شرط الصمت الأخلاقي هو أن تكون الإنسانية ـ من خلال المعاناة الفريدة لكائن فريد ومن خلال حضوره ووجوده الحسي ـ موضوعا للشفقة وإذا لم يتم الوفاء بهذا الشرط تكاد الشفقة أن تكون ظلما هكذا يفتح الخيال والزمن المجال لسيادة المفهوم والقانون ، نستطيع إذن أن نقول أن المفهوم الذي كان روسو يسميه " مقارنة " إنما يوجد باعتباره زمنا وهذا هو ما يطلق عليه هيجل الموجود Dasein فالشفقة تتزامن مع الكلام ومع التمثيل وحتى نمنع تدهور الشفقة إلى حال من الضعف ينبغي علينا أن نعممها وأن نمتد بها لتشمل كل الجنس البشري وعلى هذا النحو لا نستسلم لها إلا بقدر ما توافق العدالة ، فالعدالة من بين كل الفضائل هي الفضيلة الأكثر تدعيما للخير المشترك بين البشر جميعا ينبغي علينا إذن ـ بمقتضى العقل وحبا لأنفسنا أن نشفق على نوعنا البشري بأكثر مما نشفق على أقاربنا ، وإنه لمن القسوة تجاه البشرية أن نشعر بالشفقة على الأشرار (p303-304).

ليس هناك تطور في فكر روسو فيما يخص هذه النقطة ولا نستطيع أن نستمد منها حجة داخلية خاصة بمتن النص لنحسم أسبقية " الرسالة " أو تأخرها فلسفيا في فكر روسو وكنا قد استبعدنا من تحليلاتنا حتى الأن مجال الافتراضات الخارجة عن النص وهو ما سنناقشه الأن ، وأن احتفظنا بإمكانية مناقشة مشكلات أخرى داخلية خاصة بمتن النص اذا ما دعت الحاجة الى ذلك .[٢٤]

جدل اولى حول الرسالة وطريقة انشائها :

لدينا لعلاج المشكلات الخارجية الخاصة بالرسالة بعض الاقتباسات من دوكلو Duclos بالاضافة الى بعض التصريحات لروسو ، وقبل كل ذلك لدينا فقرة هامة فى كتاب "الاعترافات " ونستطيع ان نستنتج منها على الاقل أن:"الرسالة" التى كان روسو ينوى فى البدء ان يلحقها "بالمقال الثانى" كانت منقطعة الصلة - فى كل الاحوال - عن كتاباته الاولى عن الموسيقى . نحن الان فى عام١٧٦١ : "علاوة على هذين الكتابين وعلى قاموس الموسيقى الذى كنت اعكف عليه بشكل مستمر من وقت لاخر كنت منشغلا بكتابات اخرى اقل اهمية كانت كلها قيد النشر . وكنت انوى اصدراها منفصلة او فى مجلد جامع لاعمالى ان امكننى ذلك . وكانت " الرسالة فى اصل اللغات " هى اهم هذه الاعمال التى كان معظمها مخطوطا بين يدى دى بيرو De peyrou . وكنت قد عرضتها للقراءة على كل من ماليرب Malesherbes والنبيل لورنزى Lorenzy. وقد امتدحها الاخير . وكنت احسب ان مجموع هذه الاعمال سوف يدر على بعد خصم النفقات مبلغا يقدر بثمانية او عشرة الاف فرنك . وهو المبلغ الذى كنت اريد ان استودعه باسمى او باسم تيريز بما يدر لنا ايراد مدى الحياة . بعد ذلك نستطيع كما قلت لها ان نذهب لنعيش سويا فى قلب اى منطقة ريفية " (p.560) .

لقد نصح ماليراب روسو بان ينشر "الرسالة" منفصلة [٢٥] وكان ذلك فى الوقت الذى نشر فيه روسو كتاب "اميل" فى عام ١٧٦١ . قد تبدو المشكلة من الخارج بسيطة ، ويمكن ان نعتبرها منتهية منذ قرابة نصف قرن كما يقول ماسون Masson فى مقال له فى عام ١٩١٣ [٢٦] ولكن اسبيناس Espinas[٢٧] هو الذى افتتح الجدل حول هذا الموضوع محتجا بما اعتبره تناقضا فى فكر روسو نفسه ، اذ كان يصر على ابراز ما بداله فى المقال الثانى مناقضا لما جاء فى

"الرسالة" بل وللمقال الذى كتبه روسو عن الاقتصاد السياسي فى الموسوعة (وهو مقال كان قد اثار هو ايضا مشكلات حول تاريخ كتابته "المقال" وحول علاقة افكاره بما جاء فى "المقال الثانى ") فعلى سبيل المثال بدا "المقال" - الذى ازاح كل الوقائع ليقيم بنية وتكوينا مثاليا - غير متسق مع " الرسالة " التى تستدعى ادم وقابيل ونوح لتصوغ مضمونا واقعيا يتسم بكونه تاريخيا واسطوريا فى ان . بالطبع ينبغى علينا ان ندرس بعناية استخدام روسو لهذا المضمون الواقعى وما اذا كان يستخدم الوقائع كفارس للقراءة او كامثلة موضحة من اجل تحييد هذه الوقائع . وهو ما سمح لنفسه بان يصنعه ايضا فى المقال ولا سيما فى الهوامش التى كان من المقرر ان تكون الرسالة - كما نعرف - جزءا منها . وايا كان امر هذا التناقض المزعوم ، فان اسبيناس لم يصل الى ما وصل اليه ستاروبنيسكى من قرار باسبقية "الرسالة " على "المقال" بل ان اسبيناس - فى اعتداده بالاقتباسات المأخوذة عن دوكلو - قد خلص الى نتيجة عكسية مؤداها ان "المقال" سابق على"الرسالة"[٢٨]

وقد اعترض لانسون Lanson على هذا التفسير [٢٩] ولكن انطلاقا من المقدمات نفسها : اى من الاختلاف بين "الرسالة" وسائر اعمال روسو الكبرى . لقد اراد لانسون - لاسباب فلسفية تشكل الهدف الحقيقى لهذه المجادلات وتمنحها ما تتمتع به من حيوية - ان يحافظ على وحدة الفكر عند روسو كما اكتملت فى سنوات النضج"[٣٠] فقام بوضع "الرسالة" ضمن اعمال الشباب :" لاشك فى ان "الرسالة فى اصل اللغات " تتناقض مع "المقال عن اللامساواة ". ولكن ما هى الحجج التى يحتج بها السيد اسبيناس ليضع هذه قبل تلك ؟ انها حجة تستند الى اقتباسات روسو لفقرات من عمل دوكلو الذى ظهر في عام ١٧٥٤ . وما قيمة هذه الحجة اذا كنا نعرف ان روسو قد اعاد صياغة نص "الرسالة" مرة او مرتين على الاقل ؟ ومن المحتمل ان يكون روسو قد استعان بهذه الاقتباسات وقت اعادته لصياغة الرسالة في المرة الاولى او الثانية . وبالنسبة لى فلى الحق في الاعتقاد ، ووفق قرائن ايجابية ، ان كتابة "الرسالة في اصل اللغات " ترجع الى مرحلة لم يكن المنظور المنهجى لروسو قد تبلور فيها بعد ، وان هذه الرسالة في عنوانها الاولى وهو "رسالة عن مبدأ الميلودى" كانت عبارة عن رد على كتاب راموا Rameau الذى يحمل عنوان "البرهان على مبدأ الهارمونى"(١٧٤٩-

١٧٥٠) كما تصدر الرسالة – في مادتها وقوامها – عن نفس التيار الفكرى الذى نجده في رسالة كونديك Condillac عن"اصل المعارف الانسانية"(١٧٤٦)، ورسالة ديدرو Diderot عن"الصم والبكم"(١٧٥١ ١٧٥٠) إذن ساعزو ـ تاريخ تحرير"الرسالة" إلى عام ١٧٥٠ على الأكثر أي إلى الفترة تقع بين تاريخ تحرير " المقال الأول " وتاريخ ذيوعه ونجاحه من الصعب أن نعتبر أقتباسات دوكلو قد أقحمت مؤخرا حتى وإن أمكن ذلك لأنها اقتباسات و الأرجح أن قراءة روسو لكتاب " تفسير النحو العام " لدوكلو قد أثر بعمق في روسو إن لم يكن قد ألهمه مجمل أفكار " الرسالة . أما علاقة روسو بكونديك وديدرو فلم تقف عند حدود هذا العمل فحسب .

لهذا السبب فإنه فيما يتعلق بمشكلة التحديد التاريخي ـ والتي يصعب الوقوف عند ظواهرها الخارجية يبدو لنا رد ماسون على لانسون في هذا الصدد مقنعا وحاسما تماما(٣١)

"ويجب علينا في هذا المقام أن نستشهد بهذه الفقرة الطويلة التي عرض فيها متسون لحجج لانسون فكتب يقول" هذه الحجج ماهرة جدا وتكاد تكون مقنعة وربما لم تتح هذه احجج للسيد لانسون لأنه راغب في ألا يكون روسو مناقضا لنفسه ، فإذا بدت "الرسالة"غير مناقضة "للمقال الثاني فمن يعرف ربما يرتد السيد لانسون بزمن صياغتها المبدئية إلى ماهو أبعد من ذلك ولا أريد هنا أن أفحص العلاقات الداخلية بين " الرسالة " و"المقال عن اللامساواة " فأنا أرى أن التناقض هنا أيضا ليس أكيدا بالدرجة التي يراه عليها الأستاذ لانسون ولكني سألتزم هنا بملاخظتين خارجيتين ، ولكنهما ـ في تقديري حاسمتان :

١ـ مازال مخطوط"الرسالة في أصل اللغات"موجودا حتى اليوم في مكتبة نيوشاتل، ومصنف برقم(٧٨٣٥ وهو عبارة عن خمس كراسات مذهبة بحجم٢٣ ٠ ١٥مم مربوطة بشريط حريري أزرق) ومكتوبة بخط بديع ويبدو أنها كانت جاهزة للطباعة الصفحة الأولي مكتوب عليها: بقلم جان جاك روسو مواطن من جنيف ولا شك أن هذه هي النسخة الأولي التي دونها روسو عام١٧٦١عندما فكر في أن يرد ـ بهذا الكتاب على رامو Rameau الذى كلن يمعن في مضايقته بقسوة(Lettre a Maiesherges , du 25/ 9 /61)

فيما بعد على الأرجح أخذ روسو هذه النسخة إلى موتييه - Motiers كما سوف نرى - ليرجعها ويجري بعض الإضافات أو التصويبات وهو ما نستدل عليه بسهوله لأن الحبر والخط المستخدم في هذه المراجعه مختلف تماما عن الحبر والخط المستخدم في النسخة الأصلية وتستحق هذه التغيرات الاهتمام إذا ما قمت يوما بدراسة مستقلة للرسالة(٣٢) ولكني سأقتصر هنا على هذه التصحيحات التي تحمل لنا إشارات تاريخية في نسخة عام ١٧٦١ نجد النص كلا مجملا إذ لم يتم تقسيمه إلى فصول إلا أثناء مراجعته في موتييه ومن ثم فالسطور الأخيرة للعمل لا تنطبق على الفصل العشرين وحده وإنما على مجمل "الرسالة". إذ يقول روسو: "سوف أنتهي الأن من هذه التأملات السطحية والتي يمكن أن تولد منها أفكار أكثر عمقا بأن أقتبس الفقرة التي ألهمتني إياها والتي سوف تكون مادة للفحص الفلسفي أكثر مما هي مجرد ملاحظات على الوقائع أو مجرد استدلال بالأمثلة على أن شخصية وعادات ومصالح شعب ما تؤثر على لغته(هذه الفقرة مقتبسة من كتاب دوكلو Remarques sur grammaira generale et raisonnee p.11 والذى نشر في النصف الأول من عام ١٧٥٤)

٢- لدينا أيضا شاهد قطعي أخر من عند روسو نفسه ، فعلى مشارف عام ١٧٦٣ خطر له أن يجمع ثلاثة كتيبات مخطوطة في مجلد واحد ، هذه الكتيبات هي "المحاكاة المسرحية" و"رسالة في أصل اللغات " و"كاهن إفرايم" ولم ير هذا المجلد النور، ولكن بقي لنا منه مخطط المقدمة في كراسة من مسودات روسو المحفوظة في مكتبة نيوشاتل مصنف رقم ٧٨٨٧: 106- F 104 سأدع جانبا هنا ما يخص المحاكاة المسرحية و"الكاهن" في هذه المقدمة وسأنشر فقط الخاصة بالرسالة(٣٣). "لم يكن الكتيب الثاني سوى جزء من المقال حول اللامساواة" وقد عدت فاقتطعته منه لأنه بدا لي طويلا جدا وخارجا عن السياق ثم عدت إليه) وكان روسو قد قال قبل ذلك (ثم أتممته) بمناسبة الأخطاء التي وردت عند رامو حول الموسيقي وهو موضوع قد غطاه المقال الذى كتبته في الموسوعة والذى يحمل العنوان نفسه ومع ذلك فقد شعرت بالخجل لأني أولف كتيبا عن اللغات وأنا لا أعرف بالكاد ألا لغة واحدة ، هذا علاوة على أنني لم أكن راضيا عن هذا الكتيب فقررت أن ألغيه إذ اعتبرته غير جدير باهتمام الجمهور ولكن (ماليرات وهو حكم بارز يرعى

الأدب ويحميها ، كان قد أبدي رأيا بشأن الكتيب أفضل من رأيي فيه ، عندئذ خضعت لرأيه بمنتهي السرور كما يمكن لكم أن تتوقعوا وهكذا حاولت أن أمرر هذا الكتاب - الذى لم أكن أجرؤ على نشره منفصلا ضمن كتابات أخرى ومن غير الممكن لأي دليل نقدي داخلي أن يصمد أمام هذه الشهادة التي أدلي بها روسو نفسه لقد حررت الرسالة بشكل مبدئي بوصفها هامشا طويلا في كتاب "المقال الثاني" في عام ١٧٥٤ثم صححت وأضيف أليها فقرات أخرى حتى أصبحت بحثا مستقلا صالحا للرد على رامو في عام ١٧٦١وأخيرا روجع البحث للمرة الأخيرة وتم تقسيمه إلى فصول في عام ١٧٦٣

الهوامش

(١) انظر كتابي :الصوت والظاهرة ، La voix et le phenomene .

(٢) ينبغي ان نذكر هنا من باب الاستفاضة كتابي عن:

"De l'essence de la verite De l'essence du fondement "

ولاسيما ما يشير فيهما الى افكار المدينة Agathon,polis ، الحقيقة Aletheia.

(٣) نستند الى طبعة: Grammaire generae et raisonee de port- Royal التي نشرها laucelot Araud والى كتاب :

Precedee d'un essai sur l'origine et les progres de la langue francaise

يعقبها تعليق Duclot والذى اضفنا عليه بعض الهوامش Perlet An x1-1803

(٤) p.396 الصدى تحديدا لهذا النص يوجد فيما هو خارج المقال ، اى في الهوامش المجموعة في طبعة la pleiade تحت عنوان : prononciation) . T:11,p.1248 (وفي طبعة Streickeisen - Moultou تحت عنوان Fragment d'un Essai sur les langue . يربط روسو " في نقده بين تدهور الاخلاق وفساد النطق وتقدم الكتابة . بل انه يذكر بعض امثلة التشويه التي شاء حظه التعس ان يشهدها ، والتي يقول عنها انها ترجع الى "فساد في النطق ، في اللهجة او في العادة "، انها كلمات عايشت "تغير نطقها charolois-charoles / secret-segret /persecuter-perzecuter كل هذه الموضوعات تحلينا ايضا الى L'abbe Du Bos في كتابه la peintere (١٧١٩) . Reflextions crutuques . sur la poesie et sur .

(٥) p.397.

(٦) p.421 . ان الذى يصنع اللغة هو شعب موحد في جسد . وذلك بواسطة مساهمة عدد لا نهائي من الحاجات والافكار والاسباب المادية والمعنوية المتنوعة . والمركبة . مع توالي القرون ان يكون في الامكان معرفة الحقبة التي تحدث التغيرات او الانحرافات او اشكال التقدم . في الغالب الثروة هي التي تحسم الامر واحيانا الميتافيزيقا الخفية التي تفلت من فكر ومن معرفة هؤلاء الذين قاموا بتاليفها . ان الكتابة (وانا اتحدث هنا عن كتابة الاصوات) لم تولد مثل اللغة بطئ وغير محسوس . لقد ظلت قرونا طوال دون ان تولد : ثم ولدت فجأة مثل النور .

(٧) (pleiade) T.1,p.560,no3 .

(٨) Rousseau et la science ,pp.17-18,1948,"Le rationalisme de Rousseau politique de son tamps 1950,p.146"

---

(9) Hendel: J.J. Rosseau moralist T.1.p.66 sq. وانظر ايضا political writings, 1.10 .

(10) infra p.277 .

(11) سبق ان ذكرنا ملاحظة ديراتيه Derathe وانظر ايضا Starobinski طبعة Second Discous في poliade p.154 هامش (٢)

(12) المقصود هنا هو Mandeville انظر ملاحظة Starobinski في طبعته Discours في poliade التي نرجع اليها (التشديد من عندنا) T.,111,p.154 .

(13) التشديد من عندنا . نحن لسنا لامبالين بالامثلة التي اختارها روسو :" دون الحديث عن حنان الامهات على اطفالها والاخطار التي يكابدونها من اجل ضمان هذا الحنان لهم . نلاحظ اشمئزاز الخيول من وطأ الاجساد تحت سنابكها . لا يمر حيوان على حيوان ميت من جنسه دون ان يشعر بالقلق : هناك حتى من يقدمون لهم ما يشبه مراسم الدفن . والنعير الحزين للبهائم وهي تدخل الى المجزرة هو بمثابة اعلان عن الانطباع الذي يعتريها امام المشهد الرهيب الذي يصيبها . ونرى بكل سرور مولف حكاية النحل La Fable des abeilles . مجبرا على الاعتراف بالانسان كائنا رحيما وحساسا . يخرج في المثال الذي يقدمه لبيان ذلك . باسلوبه البارد والدقيق . ليقدم لنا صورة مؤثرة عن رجل سجين يلمح في الخارج حيوانا مفترس ". ينتزع طفلا من على صدر امه ، طاحنا تحت اسنانه الفتاكة الاعضاء الضعيفة . ممزقا باظافره احشاء هذا الطفل . اى اثارة فظيعة يشعر بها هنا المشاهد للحدث دون ان يكون له في هذا المشهد اى مصلحة شخصية ؟ واى قلق يعانيه بسبب هذه الرؤية وبسبب عدم استطاعته تقديم اى عون للام الغائبة عن الوعى و لا للطفل المحتضر ؟ هذه هي الحركة الخالصة للطبيعة السابقة على كل تفكير ".

(١٤) نتساءل لو أمكننا بصدد هذه النقطة ، كما يفعل ديراتيه ، Emile في تعارض مع ..Second Discours في Emile تصبح الشفقة شعور "مشتق" من حب الذات . في حين أنه في ..Second Discours نجد هذين المبدأين متعارضين Le rationalisme de Rousseau pp. 99-100

(15) نحن نعرف ان روسو كان لديه مشروع انجاز كتاب عن دور النساء في التاريخ . كان الامر يعني بالنسبة له فيما يبدو استعادة حقيقية تاريخية (اهمية دور النساء في التاريخ والذى تعمد الرجال حجبه) وفي نفس الوقت التذكير بالخاصية الضارة احيانا لهذا ، الدور ، حيث يقوم بتاملات حول الرجال العظماء الذين تركوا انفسهم لتحكم النساء مثل ثيمستوكل وانطونيو ، الخ .اذ قامت فولفي زوجة انطونيو باثارة الحرب لانها لم تحظ بحب قيصر . انظر :

(pleiade II.p.1254-1257) venements importants don't les ete la les femmes. Cause secret .

(16) طبعة .Garnier 204 p نقرأ كل الهامش ١ : المولف يندهش من " مثل هذه المزحة ، نرى جيدا تطبيقها ، قد تم اخذها بالحرف من قبل ناس عقلاء في فرنسا ".

(17) Second Discours p.159. حول العلاقة بين هذه الموضوعات وموضوعات متعارضة او متشابهة عند فولتير وبوفوت وبوفندروف ، انظر الهوامش طبعة Pleiade p.158-159. .

(18) Lttre a M.d'Alembert,pp.206-207 انظر ايضا هامش صفحة ٢٠٦ وهو يبدو هكذا :" النساء عامة لا يحببن اى فن ولا يجدون واحدا منها ويفتقرن الى العبقرية ..." في اجتماع الجنسين احدهما ينبغي ان يكون فعالا قويا والاخر سلبيا ضعيفا Emile p.446 اليس من الجدير بالانتباه ان نيتشه الذى يؤيد هذا المفهوم للانثوية وتدهور الثقافة واصل الاخلاق بوصفه خضوعا للعبيد قد كره روسو ؟ اليس من الجدير بالانتباه انه اعتبره الممثل البارز لاخلاق العبيد ؟ اليس من الجدير بالانتباه انه رأى في الشفقة ، تحديدا انقلابا . يمكن ان يقال الكثير على هذا المنوال . انه يدفع بنا الى ان نقارن بين النماذج الروسوية والنيتشوية للانثوية : السيطرة او الاغواء كلاهما رهيب سواء استخدمناها بالتبادل او بالاقتران . صورة النعومة المهدئة والملينة او صورة الغضب المدمر والملتهم . سوف نقع في الخطأ لو (Encyclopedie tr, M,de Gandillac (ed. De Minuit, p.361 ،

(19) انظر Le rationalisme de Rousseau Derathe وخصوصا p.30 وما بعدها .

[20] يرى ديراتيه ان "دوركايم هو اول من اشار الى اهمية هذه الفكرة عن الاستعداد الافتراضي عند روسو " انظر Le Durkheim, Le Contract social, histoiro انظر rationalisme de Rousseau , R.M.m p.13 du livre jan-fev.1918 ، اغلب التناقضات المتواترة لروسو سوف يتم الغاؤها من خلال هذا النداء للاستعداد الافتراضي الذى يقوم بعملية تواصل عند كل نقطة انفصال ويبدأ "بالنقاط التى يستقل فيها المجتمع عن الطبيعة ويرتبط بها . انظر Rousseau et science politique de son temps, Derathe p.145. : ومن المثير للانتباه ان موضوع "الافتراضية هذا غير معروف فى الغالب عند اى مؤلف كان . وعدم المعرفة بهذا الموضوع نجده فى قلب مشكلة الافكار الفطرية . وفى علاقة لوك بليبنتز وعلاقة ليبنتز بديكارت .

[21] بالطبع يتحدد المقام هنا من خلال تفكير يجمع بين كانط وروسو فى شان اخر يختلف عن موضوع الاخلاق . كل السلسلة التى تربط حركة التوقيت الزمنى وشكلانية الخيال والحساسية والحب الذاتى للحاضر ، وكل ما كررته بشدة قراءة هيدجر فى كتابه Kant et probleme de la metaohysique . يمكن ان يودى – من خلال طريق معروف بحذر – الى ارض روسوية

[22] المقال لا يدفع الى الاعتقاد لا فى الحرب الاصلية ولا فى العصر الذهبى . من هاتين الوجهتين من النظر تتوافق الرسالة مع الاطروحات الروسوية الكبرى . فى مخطوط جنيف (النسخة الاولى من العقد الاجتماعى وتاريخها ١٧٥٦ ، يكتب روسو ان " العصر الذهبى كان دائما حالة غريبة عن الجنس البشرى ".

[23] pp. 153- 154 انظر ايضا p.152 وشذرة عن : Sserutan al ed tatel " طالما احتفظ الناس ببراءتهم الاولى ، لن يحتاجوا الى دليل سوى صوت الطبيعة طالما لم يصبحوا اشرارا يكونون فى غنى عن ان يكونوا طيبين ". (p.476) .

[24] الوحدة الخرفية لهذا المذهب عن الشفقة تتأكد بصورة اكبر اذا ما وضعنا هذه الفقرات الاربع الى جنب تطل الشفقة . رغم كونها طبيعية فى قلب الانسان. ابديا غير فعالة بدون الخيال الذى ينشطها . كيف نترك انفسنا بعاطفة الشفقة ؟ عندما ندفع بانفسنا خارج انفسنا : وعندما نتوحد بالكائن المعذب . نحن لا نعانى الا بقدر حكمنا عليه بانه يعانى . اننا لا نعانى داخلنا ولكن داخله هو " (المقال) .: هكذا تولد الشفقة . اول شعور يمس قلب الانسان حسب نظام الطبيعة . كى يصير الطفل حساسا ورحيما عليه ان يعرف ان هناك كائنات متشابهة له تعانى مما عاناه . وانها تشعر بالالام التى يشعر بها ، واخرون عليه ان يعى بانهم يمكنهم ان يشعروا بها ايضا . بالفعل كيف نترك انفسنا لننفعل بعاطفة الشفقة . ان لم يكن بان ندفع بانفسنا خارج انفسنا وان نتوحد مع الحيوان المعذب . بان نترك ، اذ جاز القول ، وجودنا لنحل فى وجوده نحن لا نعانى الا بقدر حكمنا عليه بانه يعانى اننا لا نعانى داخلنا ولكن داخله هو . وهكذا لا احد يصير حساسا الا عندما ينعش خياله ويبدأ فى نقله خارج نفسه ". (Emile p.261) " ، فلنفكر كم يفترض هذا الانتقال من معارف مكتسبة . كيف يمكن لى ان اتخيل الاما ليس لدى اى فكرة عنها ؟ كيف يمكن ان اعانى عندما ارى شخصا اخر يعانى اذا لم اكن اعرف انه يعانى . واذا كنت اجهل ما هو مشترك بينه وبينى ؟ ذلك الشخص الذى لم يفكر يوما لا يمكنه ان يكون رحيما ولا عادلا ولا شفوقا ، ولا يمكنه ايضا ان يكون شريرا او منتقما . ذلك الذى لا يتخيل شيئا لا يشعر الا بنفسه : انه وحيد فى قلب الجنس البشرى .(المقال) ." ان عرضنا الوسائل الخاصة بالبقاء فى نظام الطبيعة معناه بيان كيفية الخروج منه ، طالما بقى احساسه محصورا داخل فرديته . لن يكون هناك اى شئ اخلاقى فى افعاله . فقط عندما تبدأ فى الامتداد خارج ذاته يبدأ هو فى تحصيل المشاعر ثم بعد ذلك مفاهيم الخير والشر التى تكون منه بالفعل انسانا وجزءا لا يتجزأ من النوع ".) Emile p.257)

[25] انظر هامشى ٣-٤ عند ناشرى الاعترافات فى La Pleiade p. 560 .

[26] Questione de chronologie rousseauiste, Annles Jean-Jacques Rousseau .I.V.1913 p. 37 .

[27] Revue de l'enseignement superieur, 1895 .

[28] هذه ايضا هى الخلاصة التى انتهى اليها بودان (Baudoin : La vie et les oeuvres de Jean-Jacques Rousseau, pas, 1891) الصفحة التى يخصصها للمقال تنم عما يمكن ان تكون عليه قراءة روسو وخصوصا فى المقال وتسمح بقياس الطريق الذى ينبغى قطعه :" بين المقال عن العلوم والمقال عن عدم المساواة ينبغى ان نضع المقال فى اصل اللغات .

وقد اعطاه روسو ايضا عنوان مقال حول مبدأ اللحن ويعالج فيه بالفعل اللغة والموسيقى سويا : وهو ما لم يمنعه من الحديث عن المجتمع وعن اصوله ... التاريخ الذى كتبت فيه ليس معروفا بالضبط . ولكن السياق يشير اليه بما فيه الكفاية ، الفقرات التى يتحدث فيها روسو عن الدور الرئيسي للفنون والعلوم يبين ان رأيه قد وقف حينئذ عند هذه النقطة فى حين اننا نعرف انه كان مترددا فى اللحظة التى كتب فيها خطابه . وبالتالى لم يكتب الرسالة الا فيما بعد . ومن جانب اخر . من السهل ان نرى انه لم يكن لديه هذه الافكار الراديكالية عن المجتمع والتى ينادى بها فى كتابه عدم المساواة (الاستشهاد بالخطاب حول العروض الفنية فى هامش فى الفصل الاول . لا يعد احتجاجا حادا ، فليس هناك اسهل من اضافة هامش بعد الانتهاء من كل شئ الرسالة بما هى عليه تقدم خليطا فريدا من الحقيقى والزائف من التحفظ والجرأة . والمنهج فيها غرضى بشكل ملحوظ ، الادلة لا قيمة لها ، العقائد عن المجتمع متدينة.
احيانا يراودنا احساس اننا فى قلب كتاب عدم المساواة نفس الاسلوب نفس صياغة العبارة. نفس طريقة الفحص ونفس تسلسل التفكير والافكار.ولكن فى قلب كل هذا هناك تحفظات لا يستهان بها فى الاستخلاصات واحتاك كبير للكتابة المقدسة والتراث وايمان واضح بالعناية الالهية وشعور بالنفور من الفلاسفة الماديين. يجعلنا اذا جاز القول نشعر باننا منزوعى السلاح اجمالا لقد كتب روسو هنا عملا انتقاليا. يستشرف الشروق بدلا من ان ينتجه فى وضح النهار. والحيز الذى وضعه فيه قاده الى افكار صحية قد تمكن من الاستفادة منها ز وللاسف وضع جرثومة الاخطاء التى طورها فيما بعد فى اعماله التالية. مثال لا ينسى عن العناية التى ينبغى ان نشمل بها عملية التوجه السليم لموهبة المرء وحياته وعن الطريق الذى يمكن ان يقطعه مبدأ مدفوع الى نتائجه المتطرفة منطق اعوج .T.I,pp.323-324

[29] l'unite de la pensee de J.J.Rousseau in annals V111 1912,p.1

[30] هكذا يبدو لى عمل روسو :" متنوع مضطرب ، تنازعه انعطافات من كل نوع ، وبالرغم من ذلك ، وفى لحظة معينة ، مستمر وراسخ فى روحه وفى توجهاته المتتالية ... وبوضع الكاتب او الانسان "حالم وخجول " فى تعارض مع العمل الذى نجها بجهاته المستقلة ، مؤثرا بواسطة "خواصه الباطنية " و " محملا بتفجرات ثورية " ، تؤدى الى "الفوضى " كما تؤدى الى "الاستبداد الاجتماعى ". ويجعل لانسون Lanson قائلا :" هذا التعارض بين العمل والانسان ، الذى يمكن تسمية تناقضاً ، ان اردنا ينبغى الا نحاول حجبه لان هذا هو روسو نفسه ، هل مازال من اللازم ان نحدد : ان ما يهمنا عند روسو ، وهنا عند لانسون ، هو هذا الاصرار على حجب هذا الظهور ، النقدى ، للـ "تناقض" بين الانسان والعمل ، ما الذى يخبئونه عنا تحت تعبير "روسو نفسه " موحين لنا بان هناك تقسيما ما باطنيا ؟ متى واين ظهر الاطمئنان بانه ينبغى ان يوحد شئ يجب على القضية " هذا هو روسو نفسه"؟ .

[31] كانت هذه ايضا هى وجهة نظر لانسون الذى انتهى بتبني رأى ماسون Masson .

[32] نلاحظ بوجه خاص ان الهامش الكبير فى الفصل السابع قد اضيف وان الفصل السادس (اذا كان من المحتمل ان هوميروس كان يعرف الكتابة) قد تم تعديله بصورة كبيرة،فى الصياغة الاولى كان روسو يعتبر ان من المحتمل جدا ان هوميروس لم يكن يعرف الكتابة (pp.29-30) وعندما أعاد قراءة النص شطب هذه الفقرة وأضاف في الهامش:"ملاحظة : هذه حماقة ينبغي إسقاطها. بما ان قصة بليرفون فى الالياذة نفسها تؤكد ان فن الكتابة كان مستعملا فى زمن المؤلف ، ولكن هذا لا يمنع أن عمله كان يغنى و لم يكن مكتوبا ". (هامش لماسون . ويبدا لنا فحص المخطوط اقل خصوبة مما كان يزعم ماسون) .

[33] سانشر هذا النص الاخير الذى يبدو ان روسو توقف عنده ، لان المقدمة ظلت غير مكتملة ... هذه المقدمة قد سبق ونشرها "يانسنس Jansens فى كتابه J.J.Rousseau als Musiker , pp.477-473 Berlin 1844 ولكن مع الهفوات واخطاء القراءة العديدة التى تميز اغلب ما نشر من النصوص (مأخوذ من هوامش ماسون) .





جاك دريدا
التفكيك والعلوم الإنسانية في الغد

أنور مغيث – منى طلبة

سيكون حديثي هذا بلا شك بمثابة شهادة إيمان Profession de foi شهادة إيمان أستاذ يعمل وكأنه يطلب منكم الاذن بأن يكون خائنا أو غير وفى لعاداته.

هاهي الخطوط العريضة للأطروحة التى أطرحها للنقاش معكم. انها ليست أطروحة ولا حتى فرضية، وإنما بالأحرى التزام وتصريح، ونداء فى شكل شهادة إيمان بالجامعة ، وعبرها، إيمان بالعلوم الإنسانية. فى الغد، ينبغي للجامعة الحديثة أن تتمتع بحرية غير مشروطة.. وأعنى "بالجامعة الحديثة " تلك التى أصبح نموذجها الاوربى ، بعد تاريخ وسيط ثرى ومعقد، مرجحا أى "كلاسيكيا" منذ قرنين من الزمان، فى البلاد ذات الطابع الديمقراطى. لقد أحرزت هذه الجامعة اعترافا ليس فقط بالحرية الاكاديمية ولكن أيضا بحرية غير مشروطة فى التساؤل والاقتراح، بل وفى الحق فى أن يقال بصورة علنية كل ما يقتضيه البحث والمعرفة والتفكير فى الحقيقة. إن الجامعة تجعل مهنتها الحقيقة، والالتزام بلا حدود تجاه الحقيقة.

بلا شك يمكن مناقشة صيرورة قيمة الحقيقة إلى مالا نهاية (حقيقة مطابقة، أو حقيقة وحى ، الحقيقة كموضوع لأنواع الخطاب النظرى- التقريرى-، theorica constatif-او وقائع شعرية – ادائية poetico-performatif الخ) وهو ما يتم مناقشته بالفعل في الجامعة وفى أقسام تنتمى إلى مجال العلوم الإنسانية.

وقد كان هذا السؤال الكبير عن الحقيقة وعن النور وعن التنويره Lumieres Aufklarung ,Englitement,illuminisno ، مرتبطا دائما بالانسان ، وفى إطار مفهوم يتعلق بما يميز الإنسان، وهو ما أسس للنزعة الإنسانية humanisme والفكرة التاريخية عن العلوم الإنسانية فى نفس الوقت. واليوم ، أصبح كل من اعلان حقوق الإنسان (١٩٤٨) الذى يتجدد وتعاد صياغته دائما، وتأسيس المفهوم القانونى "للجريمة ضد الإنسانية" (١٩٤٥) ، يشكلان

اليوم أفق العولمة والقانون الدولي الذى يفترض فيه أنه يرعاهما (استبقى هنا المصطلح الفرنسي عولمة mondialistion بدلا من كلمة كوكبة globalization من أجل الحفاظ على الإحالة إلى العالم monde و word, welt, mundus والذى هو ليس كوكب الأرض globe وليس الكون Cosmos.
إن مفهوم الإنسان وما يميز الإنسان، وحقوق الإنسان ، والجريمة ضد إنسانية الإنسان ، كل هذا نعرف أنه ينظم هذه العولمة. إذ أنها تود أن تكون اضفاء للطابع الإنساني humansation غير أن هذا المفهوم للإنسانية الذى يبدو إشكاليا ولا غنى عنه فى آن- والذى هو أحد الدوافع المحفزة لأطروحتى هذه، وهو أيضا أحد الأطروحات التى أنوى تقديمها فى شكل شهادة إيمان- لا يمكن أن تعاد صياغتها بوصفه كذلك ه وبلا شرط وبلا فرضية مسبقة إلا فى مجال العلوم الإنسانية الجديدة. وسواء كانت هذه المناقشات نقدية أو تفكيكية، فإن ما يتعلق بمسألة تاريخ الحقيقة، وعلاقتها بقضية الإنسان، وبما يميز الإنسان وبحقوق الإنسان ، وبالجريمة ضد الإنسانية.. إلخ كل هذا من حيث المبدأ ينبغي له أن يجد حيزا للمناقشة غير المشروطة ومجالا شرعيا للعمل وإعادة الصياغة، فى الجامعة وبصفة خاصة فى مجال العلوم الإنسانية داخل هذه الجامعة. وليس ذلك لكى ينغلق على نفسه فيها، ولكن على العكس، لكى يجد مدخلا أفضل إلى مجال عام publique espace جديد ومتغير بواسطة التقنيات الجديدة فى الاتصال والمعلومات والأرشفة وانتاج المعرفة. (وأحد أخطر الأسئلة التى تطرح نفسها هنا، بين الجامعة والخارج السياسي- الاقتصادى بالنسبة لمجالها العام، هى مسألة سوق النشر ودوره فى عملية أرشفة وتقويم وشرعية الأعمال الأكاديمية).

هذه الجامعة غير المشروطة لا وجود لها بالفعل. ولكن وعلى الرغم من ذلك، عليها، من حيث المبدأ، ووفقا لرسالتها المعلن عنها، ولجوهرها المعلن عنه، أن تبقى المعقل الأخير للمقاومة النقدية- وأكثر من نقدية- فى مواجهة كل سلطات الاستحواذ الدوجماطيقية. وعندما أقول "أكثر من نقدية"، فإنني أعنى ضمنا "تفكيكية" (ولما لا نقول ذلك مباشرة توفيرا للوقت) أنا أشير إلى الحق فى التفكيك كحق غير مشروط لوضع أسئلة نقدية ، ليس فقط لتاريخ مفهوم الإنسان، ولكن أيضا لتاريخ فكرة النقد، ولتاريخ تشكل السؤال وسلطته، وتاريخ الشكل الاستفهامى

للفكر. لأن هذا الحق فى التفكيك يتضمن الحق فى القيام بكل ذلك بصورة أدائية، أي إنتاج أحداث بالكتابة مثلا، أو إصدار أعمال oeuvres متفردة (وهو حتى الآن ما لم يكن من اختصاص العلوم الإنسانية الكلاسيكية أو الحديثة).

يتعلق الأمر بأن نعمل على حدوث شئ ما دون أن نخون بالضرورة، مفهوم الحقيقة، أو مفهوم الإنسانية الذي يشكل ميثاق كل جامعة وشهادة إيمانها. هذا المبدأ فى المقاومة غير المشروطة، هو حق ينبغى على الجامعة نفسها أن تتأملة وأن تخترعه وأن تفرضه، سواء قامت به أم لا، عبر كليات الحقوق أو كليات العلوم الإنسانية الجديدة القادرة على أن تشتغل بهذه القضايا الخاصة بالحق- أى، ولماذا لا نقول ذلك بلا مواربة، أى علوم إنسانية قادرة على أن تأخذ على عاتقها مهام التفكيك، بداية من تاريخها الخاص ومن مسلماتها.

ويمكن لمثل هذه المقاومة غير المشروطة أن تضع الجامعة فى مواجهة مع عدد كبير من السلطات (: سلطات الدولة ، وبالتالي سلطة الدولة القومية ووهمها في السيادة التى لا تقبل التجزئة): وبمثل هذه المواجهة يمكن للجامعة أن تكون عالمية أكثر من كونها كوزموبوليتانية أى أن تكون متجاوزة لمفهوم المواطنة العالمية والدولة القومية بشكل عام. كما أن هذه المقاومة تضع الجامعة فى مواجهة مع السلطات الاقتصادية (أى فى مواجهة الشركات العملاقة والقوى الرأسمالية الوطنية والعالمية) و فى مواجهة سلطات الأعلام والسلطات الدينية والأيديولوجية والثقافية... إلخ) باختصار في مواجهة كل السلطات التي تحد من ديمقراطية المستقبل.

هذا هو إذن ما أطلق عليه جامعة بلا شروطا صاحبة الحق المبدئى ، فى قول كل شئ، بما في ذلك ما يدخل فى باب الخيال أو التجريب فى مجال المعرفة، والحق المبدئى فى قوله على الملأ، أى فى نشره. وستظل هذه المرجعية إلى المجال العام هى رابطة النسب التى تربط العلوم الإنسانية الجديدة بعصر التنوير. وهذا ما يميز المؤسسة الجامعية عن أية مؤسسة أخرى قائمة على الحق وعلى الواجب في قول كل شئ كالاعتراف الديني في المؤسسة الدينية مثلا. ولكن هذا أيضا هو ما يربط الجامعة ولاسيما العلوم الإنسانية بصورة أساسية بما نسميه الأدب، بالمعنى الأوروبي والحديث للكلمة، باعتبار الأدب حقا فى قول كل شئ على الملأ، علاوة

على الحق في كتمان السر، والذي قد يتخذ شكل الخيال الإبداعي، fiction. وأشير في ذلك إلى الاعتراف، confession القريب جدا من شهادة الإيمان، لأنني أود، أن أربط بين ما أقول و بين التحليل لما يحدث اليوم، على الساحة العالمية، وهى أحداث تتبع مسارا كونيا للاعتراف، وللتوبة، وللتكفير عن الخطيئة، وطلب العفو، ويمكن أن استشهد على ذلك بألف مثال، يتزايد يوما بعد يوم. ولكن حين يتعلق الأمر بجرائم قديمة جدا أو بجرائم الأمس القريب، وبالعبودية، وباضطهاد اليهود، la shoah، وبالتمييز العنصري، أو حتى بطغيان محاكم التفتيش (التي لوح البابا مؤخرا أنه سوف يخضعها لمحاكمة الضمير) فإن التوبة تتم دائما بالرجوع إلى هذا المفهوم القانوني الحديث جدا عن " الجريمة ضد الإنسانية".

بسبب هذه الحصانة المجردة والمبالغ فيها، وبسبب استحالتها نفسها، فإن عدم المشروطية هذه تكشف أيضا عن ضعف الجامعة ووهنها، إنها تبين عن هشاشة دفاعها ضد كل السلطات التى تحاصرها وتحاول السيطرة عليها. ولأن الجامعة غريبة عن السلطة، فهى لا تتمتع بسلطة خاصة، ولهذا السبب أتحدث عن جامعة بلا شروط، وأقول تحديدا " الجامعة " لأنني أميز هنا، بالمعنى الضيق، الجامعة عن كل مؤسسة للبحث تكون فى خدمة غايات ومصالح اقتصادية من كل نوع، دون أن تتمتع هذه المؤسسات بأي إقرار بالاستقلال مناظر لاستقلال الجامعة من حيث المبدأ.

وأقول "بلا شرط " كما أقول "غير مشروطة"، ليفهم ضمنا بإنها بلا سلطة أو بلا قدرة دفاعية": هذه الجامعة باعتبارها مستقلة- هي أيضا قلعة معرضة، ومتاحة للاستيلاء عليها. وهى غالبا منذورة للاستسلام بدون شروط. ولأنها من جهة أخرى تبدو غير قابلة لأن يفرض عليها شروط، فهي أحيانا تبدو مكرهة، مرغمة ، وهزيلة ، وعزلاء، فتستسلم بلا شرط. إنها تستسلم لأنها ، تبيع نفسها أحيانا، بل تجازف أحيانا بأن تكون موضعا للاحتلال، للاستيلاء للشراء، وللتبعية لتكتلات شتى.

واليوم في العالم أجمع ، هناك مأزق سياسي كبير، فإلى أي مدى ينبغي دعم نظام البحث والتعليم؟ وإلى أى مدى، يكون التعليم والبحث خاضعين بصورة مباشرة أو غير مباشرة للتحكم فيهما؟ ويقال تلميحا "خاضعين للرعاية" sponsorises

من قبل بعض المصالح التجارية والصناعية؟ وفقا لهذا المنطق، كما نعرف ، أصبحت العلوم الإنسانية في الغالب رهينة توجيهات العلوم البحتة أو التطبيقية والتي تستقطب الاستثمارات (والمفترض أن تكون مربحة للرأسمال الغريب عن المجال الأكاديمي). وهنا يطرح سؤال، وهو ليس سؤالا اقتصاديا قانونيا ، أخلاقيا، سياسيا فحسب، إنما هو سؤال عن ماهية الجامعة: هل يمكن للجامعة أن تطالب بنوع من ا السيادة دون أن تجازف بما هو أسوأ؟ أى أن يتوجب عليها، بسبب التجريد المستحيل لهذا الاستقلال السيادى، أن تستسلم بلا شروط ، وأن تترك نفسها عرضة للسيطرة والشراء بأي ثمن كان؟

إن ما تحتاجه الجامعة ليس فقط مبدأ للمقاومة، ولكن قوة للمقاومة وللانشقاق المتمرد. إن تفكيك مفهوم السيادة غير المشروطة هو بلا شك أمر ضروري وجارى العمل به ، وفقا لمفهوم تراث لاهوتى ، ولم يكد يصبح علمانيا تماما بعدا ، لقد أصبحت قيمة السيادة اليوم – فى مثلها الاكثر بروزا وهو السيادة المزعومة للدولة القومية- فى أوج تصدعها، ولكن ينبغى الحرص على ألا يهدد هذا التفكيك الضرورى مطالبة الجامعة باستقلالها، أى بمطالبتها بشكل خاص جدا من السيادة، وهو ما سأحاول تحديده فيما بعد. هذا هو رهان القرارات والاستراتيجيات السياسية. ومثل هذا الرهان يبقى في أفق الافتراضات أو شهادات الإيمان التى أطرحها عليكم للتأمل: كيف يتم تفكيك تاريخ (وقبل كل شئ التاريخ الأكاديمي) مبدأ السيادة التي لا تقبل التجزئة، مع المطالبة بالحق غير المشروط في قول كل شئ، وفى ألا يقال كل شئ، وفى طرح كل الأسئلة التفكيكية التى تفرض نفسها بخصوص الإنسان، وبخصوص السيادة، والحق فى قول كل شئ، وكذلك قول كل شئ فى الأدب والديمقراطية والعولمة الجارية ومظاهرها الاقتصادية التقنية والطائفية.. إلخ؟ إن هذه القدرة على مقاومة العاصفة التى تجتاح الجامعة وبعض تخصصاتها، لا أزعم إنها تحتل مكانها الفريد فى ما نسميه بالعلوم الإنسانية وحدها- فهذا المفهوم الذى يليق بنا أن ننقيه ، وأن نفككه، و أن نضبط تعريفه وتعديله بما يتجاوز تراث ينبغى لنا أن نهذبه هو الآخر.

ولكن مبدأ عدم المشروطية هذا يتمثل، فى الأصل وبالامتياز، فى العلوم الإنسانية، إذ أن له حيزا للتعريف ، وللتجلى وللبقاء بشكل أصيل ومتميز فى إطار

العلوم الإنسانية. فلهذا المبدأ مجاله الخاص للنقاش ولإعادة الصياغة في هذه العلوم. وهذا يتحقق بقدر متساو- في، الأدب وفي اللغة (أي العلوم المسماة بعلوم الإنسان والثقافة) وفي الفنون غير الخطابية، وفي القانون والفلسفة، وفي النقد والتساؤل، ويتجاوز الفلسفة النقدية ، ليصبح تفكيكا، حيث لا يتعلق الأمر سوى بإعادة التفكير في مفهوم الإنسانية وشكل الإنسانية بوجه عام، وفي ذلك الشكل الذي يتضمن ما نسميه في الجامعة منذ قرون بالعلوم الإنسانية. من وجهة النظر هذه على الأقل، يكون للتفكيك (ولا أستحي أن أقول ذلك وأطالب به) موقعه المتميز في الجامعة وفي العلوم الإنسانية كموقع للمقاومة التي تضم الجميع ، كمبدأ علم للعصيان المدني أو الانشقاق باسم قانون سامي أو باسم عدالة للفكر. فلنسمي هنا فكرا كل ما يوجه- بحسب قانون يعلو على القوانين- عدالة هذه المقاومة أو هذا الانشقاق. أنه هو أيضا ما يلهم التفكيك بوصفه عدالة، ويضعه موضع التطبيق. وينبغي أن يكون هذا الحق بلا حدود، إن جاز لي القول مما يسمح بتفكيك كل الأشكال المحددة التي اتخذتها هذه السيادة غير المشروطة عبر التاريخ. من أجل هذا كان علينا أن نوسع وأن نعيد صياغة مفهوم العلوم الإنسانية. وفي تقديري أن الأمر لا يتعلق فقط بالمفهوم المحافظ والإنساني الذي يرتبط في الغالب بتراث العلوم الإنسانية ومقوماتها القديمة هو التي اعتقد أنه ينبغي حمايتها هي الأخرى بأي ثمن. فعلى هذا المفهوم الجديد للعلوم الإنسانية، مع بقائه مخلصا لتراثه، أن يتضمن أيضا الدراسات القانونية، وما نسميه بالنظرية (التحديد الأصلي للنظرية الأدبية ، للفلسفة ، اللغة ، للتحليل النفسي.. إلخ) وأن يتضمن أيضا وبالتأكيد الممارسات التفكيكية في كل هذه المواقع.

فإذا كنت قد ربطت كل هذا، ليس فقط بمسألة الأدب أو بمؤسسة ديمقراطية معينة نسميها الأدب أو الخيال الأدبي، أو بالإيهام، أو بكلمة " وكأن "، وإنما ربطتها أيضا بسؤال المهنة profession وذكرياتها ومصيرها، فذلك لأنها عبر تاريخ العمل الطويل travil لم يكن العمل فيه مجرد حرفة metier ولم تكن الحرفة هي دائما المهنة، والمهنة ليست قاصر على مهنة الأستاذ. لقد رغبت في أن أربط هذه الإشكالية الخاصة بالجامعة بلا شروط، بعهدا وبالتزام، وبفعل إيمان، وباعلان للإيمان وبشهادة إيمان، تقرن الإيمان بالمعرفة في الجامعة للتعريف بمبدأ عدم

المشروطية هذا والذى نسميه أيضـا العلوم الإنسـانية. إن الارتبـاط بطريقـة مـا بين الإيمان والمعرفة، يصل الحركات الادائية والحركات الوصفية والتقريرية أو النظرية فيما بينها.

ولا تستدعى شهادة الإيمـان والالتزام والوعد والمسؤلية التـى نضطلـع بـها خطابات للمعرفة، وإنما تستدعى خطابا أدائيا منتجا للحدث الذي نتحـدث عنـه. علينـا حينئذ أن نتساءل عن معنى التعليم أو المجاهرة بالشـهادة professer مـاذا نعمل عندما نعلم بشـكل أدائـى، ولكـن أيضـا عندمـا نمـارس مهنـة وتحديـدا مهنـة الأستاذ professeur " أعتمـد إذن طويـلا علـى التميـيز التقليـدى الـذى وضعـه أوسـتن Austin بين فعل الكـلام الأدائـى performatifs speech acts وفعل الكـلام التقريرى constatifs وقد كان هذا التمييز حدث هـام فـى هذا القـرن- إذ ظـهر أول الأمر كحدث أكاديمي، فقد حدث فى الجامعة، وكانت العلوم الإنسانية هى التى سبرت أغواره، ومـع اعـترافى بقـوة هـذا التميـيز بيـن التقريـرى والأدائـى وشـرعيته وضرورته، فقد كنت أجد نفسى فى كثير من الأحيان ، لا أشك فى جدواه، وإنما أحلل افتراضاته المسبقة وأزيد من التعقيدات المترتبـة عليـه ، واليـوم أيضـا، ولكـن هـذه المرة من وجهة نظر أخرى، سأتخلص من هذا الثنائى بأن أعين نقطة يفشل فيـها أو ينبغى له أن يفشل فيها. هذه النقطة ستكون تحديدا، هو ما يحدث وما يمكن أن نصـل إليـه، أو الحـدث أو موقـع الحـدوث، وهـى تسـخر مـن كل مـن فعـل الكـلام الأدائـى والتقرير.

الآن أريد أن أبدأ، فى وقت واحد بالنهاية وبالبداية معا. لأننى بدأت بالنهايـة وكأنـها البداية.

[١]

"وكأن نهاية العمل كانت أصل العالم ".

نعم "أؤكد " "وكأن". وأقترح عليكم هنا فى الوقت نفسه تفكيرا حول تـاريخ العمل travail وأيضا بلا شك تأملأ حول "وكأن"، وربما حـول سياسـة الافـتراض virtel وهى ليست سياسة افتراضية ولكـن سياسـة لمـا هـو افـتراضى فـى الفضـاء المعلومـاتى-cyperes pace أو العـالم المعلومـاتى cyperemonde للعولمـة.

واليوم نجد أن التحولات التى تؤثر فى موقع وطبيعة العمل الجامعى، هى فى مجملها نزعة لإضفاء الطابع الافتراضى الذى يزحزح مجال الاتصال والسجال والنشر والأرشفة. وليس الافتراض المعلوماتى جديدا بشكل مطلق، . فعندما يكون هناك أثر، تكون هناك إمكانات افتراضية وهذا هو ألف باء التفكيك. ولكن الجديد غير المسبوق هو تسارع الإيقاع ، ضخامة وسلطات تراكم مثل هذه "الافتراضية المعلوماتية ". ومن هنا تأتى ضرورة إعادة التفكير فى مفاهيم الممكن والمستحيل. هذه"المرحلة"الجديدة فى الافتراضية (التوسع المعلوماتى، النظم الرقمية، والعولمة المباشرة وقابلية القراءة مباشرة والعمل عن بعد إلخ) تزعزع البيت الجامعى وتقلب مواقعه، أى تقلب إطار حقوله المعنية، والحدود بين تخصصاته بالإضافة إلى قلبها لأماكن النقاش، أى ساحة معاركها kampfplatz,

battlefield النظرية، وكذلك قلبها للبنية الاجتماعية "الحرمها الجامعى". أين يوجد اليوم المكان المشترك والرابطة الاجتماعية "الحرم" جامعى فى عصر الفضاء المعلوماتى cyperes pace للكمبيوتر، للعمل عن بعد، وشبكات الانترنيت؟ أين توجد ممارسة الديمقراطية، حتى وإن كانت ديمقراطية جامعية هل توجد فيما يسمى "بالديمقراطية- المعلوماتية "؟[1] أننا نشعر أن الذى ينقلب بصورة جذرية من جراء ذلك هو موا قع الحدث، وخبرة الحدوث ا لفريدة.

ماذا نفعل إذن عندما نقول "وكأن"؟ وأنا لم أقل بعد "يبدو هذا الأمر وكأن نهاية العمل كانت هى أصل العالم". لقد تركت هذه العبارة الثانوية الغريبة مقطعة الأوصال"وكأن نهاية العمل كانت هى أصل العالم"، وكأننى أردت أن أترك نموذجا لـ"وكأن" يسعى وحده خارج السياق، لكى يجذب انتباهكم. ماذا نفعل عندما نقول "وكأن"؟ وماذا تفعل "إن" الشرطية هنا comme si

١- هل عندما نقول، وهذا احتمال أول ، "وكأن" ننساق للإعتباطية وللحلم والخيال واليوتوبيا وللافتراض؟

٢- أو هل، وهذا احتمال ثانى نقوم بواسطة "وكأن " هذه بممارسة لأنماط من الحكم، مثل تلك هذه "الأحكام المتروية" والتى كان يقول عنها كانط بانتظام انها تعمل "وكأن " (Als oB) الذهن يحتوى أو يتضمن وحدة تنوع القوانين

التجريبية. أو أن "وكأن" هنا كانت صدفة سعيدة أتت لتحبذ مخططا ما.[٢] فـي هـذه الحالة الأخيرة، حالة الخطاب الكانطى، نعرف الجاذبية والضـرورة التـى تقتضيـها " وكأن "، إذ لا يتحدث كانط إلا عن غائية الطبيعـة أى الغائيـة التـى يكـون مفهومـها، كما يقول لنا كانط، هو أكثر المفـاهيم تفـردا أو صعوبـة فـي الامسـاك بـه، لأنـه، كمـا يقول، ليس مفهوما للطبيعة وليس مفهوما للحرية. منذ هذه اللحظة تكون "وكـأن " هذه قائمة بذاتها، رغم أن كانط لا يقول ذلك في هذا السياق، ولكنها ولسـبب بديـهى، تصبح "وكأن " خميرة للتفكيك لأنها تتجـاوز بشـكل مـا- وليـس بعيـدا عـن زلزلتـها للنظامين اللذين تميز بينهما- نظام الطبيعة ونظام الحرية. هذا التناول المربك بسـبب "وكأن" هو نفسه الذى ينظم كل مفاهيمنا الأساسية، كما ينظم كل التعارضات التـى تتحدد من خلالها، ويحدد أيضا" ما يميز الإنسان وإنسانية الإنسان (الطبيعة/ التقنية physis / tekhne الطبيعة/ القانون physis / Nomos والطبيعـة فـى مقـابل الإنسانية. وفى هذه الانسانية التى هـى أيضـا إنسـانية العلـوم الإنسـانية، نجـد الميل للاجتماع والقانون والتاريخ والسياسـة والجماعـة، إلـخ. وهـى كلـها مفـاهيم رهينـة نفس التعارضات). ويشرح لنا كـانط أيضـا إجمـالاً، أن "وكـأن " تلعب دوراً حاسـما فى التنظيم المتماسـك لخبرتنـا. إن كـانط هـو ذلـك الشـخص الـذى قـد حـاول بصـورة معقدة للغاية، أن يـبرز ويحـدد فـى آن ، دور العلـوم الإنسـانية فـى التعليـم والثقافـة ونقد الذوق [٣].

وأحيلكم إلى التحليل الذى تم بواسطة اثنين مـن زملائـى وأصدقـائى، واللذيـن أدين لهما بالكثير ،سام فيبر sam weber فى كتاب- أعتز به كثيرا- رائد فى الكثـير مـن أطروحاتـه، هـو كتـاب: المؤسسـة والتفسـير [٤] Enstitution and interpretation والذي ألحق الكاتب به مؤخراً مقالاً هاما حول " مستقبل العلـوم الإنسـانية "[٥] The future ofhumanities. ، وبيجـى كـاموف PEGGY KAMUF التى عـالجت نفس النـص لكـا نـط فـى كتابـه الرائـع "انقسـام الأدب،أو الجامعة تحت التفكيك[٦]. وكلاهما يقول أشياء حاسمة أحيلكم إليـها. أمـا فيمـا يخـص ما حدث بين التفكيك

وتاريخ الجامعة والعلوم الإنسانية، وهو مـا أحـاول أن أكشـفه هنـا ،فسـيكون دربا اخر فى نفس المشروع،وموقعا آخر فى نفس المنظر العام. وإذا بدا مساري هنا

مختلفا، فان خطواتي ستلتقي بخطواتهم فى أكثر من نقطة. منها علـى سبيل المثـال الاستناد إلى كانط.

ويتمتـع هذا التكرار فـى الرجـوع إلـى كـانط بحساسـية خاصـه فـى الولايـات المتحـدة لأسـباب يجـدر تحليلـها، حيـث عـرف مصطلـح العلـوم الإنســانية Humanities تاريخا خاصا، وطرح نفسه فى نهايـة القـرن فـى صـورة مشـكلة ، ذات طاقة دلالية، وذات حضور وأصداء للصراع، لم تكن بلا شك موجـودة مـن قبـل، أو فقدت فى أوروبا، وأيضا وبلا شك فى باقى أنحاء العالم الـذى لا تسـد فيـه الثقافـة الأمريكية.

نجد بالتـأكيد هنـا أسباب متشابكة أدت إلـى ذلـك، وخاصـة تـأثيرات العولمـة الجاريـة الآن، التـي وتحـدث دائمـا بصـورة مشـهودة، ولا يمكـن تفاديـها بواسـطة الولايـات المتحـدة الأمريكيـة وسـلطتها السياسـية، وسـلطتها التقنيـة الاقتصاديـة والتقنية العلمية.

٣- وأخيرا، احتمـال ثالث، ألا تحدد "وكأن نمط كل الموضوعـات التـى تنتمـى للحقل الأكاديمي والتـي نسميها العلوم الإنسـانية، سـواء علـوم الأمـس أو اليـوم أو الغد؟ لـن أتعجـل الآن فـى اختزال هذه الموضوعـات إلـى خيـال ، أو إلـى إيـهامات simulacra's أو إلى أعمال فنية، فنبدو وكأننا نمتلك من قبل مفاهيم للخيال والفـن والعمل موثوق بها. لكن ألا يمكن أن نقول أن صيغة (وكأن) تبدو مناسبة لما نسـميه بالأعمـال oeuvres. ولا سـيما الأعمـال الفنيـة والفنـون الجميلـة (التصوير،النحت،السينما،الموسيقى،الشـعر، الأدب، الـخ.)، أليسـت "وكـأن مناسـبة أيضا، ولكن بدرجات متفاوتـة ووفـق تصنيفـات معقـدد، لكـل مثاليـات الخطـاب ولكـل المنتجات الرمزيـة أو الثقافية، التى تحدد ، فى الحقل العام للجامعة

التخصصـات المسـماة بـالعلوم الإنسـانية، بـل والتخصصـات القانونيـة، وإنتـاج القوانين، وهى مناسـبة أيضا لبنية معينة من الموضوعات العلمية بوجه عام؟

لقد استشهدت بحالتين لـ"وكأن عند كانط، وهناك على الأقل حالـة ثالثـة ولـن أقرهـا دون تحفظ. فكانط يبدو لى واثقا أكثر من اللازم فى تعـارض الطبيعـة والفـن فـي ذات اللحظة التى تقوم فيها "وكأن " بخلخلة للتعارض كما رأينا للتـو مـع حالـة الطبيعـة

والحرية. ولكنني أسترجع بهذه الملاحظة لسببين. من جانب لكي اقترح شيئا ما يتعلق بالموضوع المطروح هنا، شيئا ربما يؤدي إلى تغيير معنى، وكيان،ورهان "وكأن" الكانطية،إنه اقتراح بإزاحة ماكرة، ولكن نتائجها تبدو لي بلا حدود،من جانب آخر فأنا أتهيا للاستشهاد بـ"وكأن" في إطار وصفها لصيغة جوهرية من تجارب الأعمال الفنية، أي لما يحدد بشكل كبير، حقل العلوم الإنسانية التقليدية،تلك التي تهمنا هنا هذا المساء. إذ يقول كانط أنه أمام عمل فني جميل علينا أن نعي أن الأمر يتعلق بالفن وليس بالطبيعة،ولكن بالرغم من ذلك ينبغي أن تبدو غائية الفن متحررة من أي قيد- ناتج عن قواعد اعتباطية- بحيث يبدو الفن وكأنه من إنتاج الطبيعة الخالصة والبسيطة (٧).

أريد أن أجذب انتباهكم إلى هذا التوتر الذي نثيره عندما نقول "وكأن"، وأجذب انتباهكم إلى ارتباط هذا التوتر- والذي يشبه إيهاما- بالأسئلة التي أتهيأ للتصدي لها، وهي الأسئلة المرتبطة بالمهنة profession وبالاعتراف confession بالجامعة بشرط أو بلا شرط - وبإنسانية الإنسان وبالعلوم الإنسانية وبالعمل، وبالأدب.

لأن ما أريد أن أسعى إليه معكما يبدو مستحيلاً: أريد أن أربط "وكأن" هذه بالتفكير

في حدث ما، أي بالتفكير في هذا الشئ الذي ربما يأتي، والذي نفترض أنه قد يقع، وأنه قد يجد موقعه، وأنه قد يحدث مثلاً لما نسميه هنا بالعمل. نحن نعتقد بوجه عام أن، لكي يحدث شئ، ولكي يقع في مكان،ينبغي أن يكون هناك حدث ما يقطع وتيرة "وكأن"،وأن يكون "موقعه" واقعيا بدرجة كافية، وأن يكون هذا الموقع قطعيا وملموسا. ولكن ماذا يحدث إذن عندما يصبح هذا الموقع نفسه افتراضيا،محررا من جذوره الأرضية (وبالتالي الوطنية) وعندما يصبح خاضعا لصيغة "وكأن"؟

سأتكلم عن حدث، لن يقع بالضرورة غدا ، بل يظل ربما، وأؤكد ربما يكون آتيا: آتيا من خلال الجامعة،إذ قد يمر ويحدث بواسطتها ، وبفضلها، وفي حدود الجامعة،على إفتراض أنه يمكننا دائماً أن نحدد، على افتراض أننا قد استطعنا أن نميز جوهرا للجامعة، أي جوهر خاص للجامعة،وأننا قد استطعنا أن نميز شيئا ما

فى هذه الجامعة تحت اسم "العلوم الانسانية". وأنا أصل هنا إلى جامعة تكـون علـى ما كان ينبغى لها دائما أن تكونه، أو على ما كانت تزعم تمثيله، أى أننى إلـى جامعـة تكون، وانطلاقا من مبدئها، مستقلة، حرة فى مؤسساتها وبدون شروط مملاة علـى القـول والكتابـة والتفكير، أى ألا تقتصر هـذه الحريـة علـى مجـرد تفكـر وكتابـة الأرشيفات أو منتجات المعرفة،ولكنها تشمل أيضا الأعمال الأدائيـة. ولمـاذا لا يكـون مبدأ هذه الحرية غير المشروطة، واحترامها الفعال والمقاتل وتنفيذهـا،هـو مسـؤلية " العلوم الإنسانية " الجديدة- بامتياز- دون أى مجال علمى آخر؟

يبدو الأمـر وكـأننى أتـأهب لشـهادة إيمـان علـى افتراض أننـا نعرف مـا هـى شهادة الإيمان. يمكننا حينئذ أن نتساءل مـن المسـؤول عن مثل هـذه الشـهادة؟ مـن يوقع عليها؟ ومن يشهد بها؟ ولا أجـرؤ علـى أن أسـأل مـن هـو الأستاذ ولكن ربمـا يجدر بنـا أن نحلـل تراثـا معينـا، وعلـى أى حـال، يجـدر بنـا أن نصل بشـكل مـا بيـن مستقبل المهنة الأكاديمية،أى مهنة الأستاذ، وبين مبدأ السلطة المستمد منـها، وبيـن شهادة الإيمان.

ما معنى يشهد و يعلم، (professer) إجمالا؟ وما هو المـأزق المدمر خلـف هذا السؤال،فيمـا يخـص العمـل ويخـص الحرفـة (أهـى احترافـا،أم أسـتاذية أم لا؟) بالنسبة لجامعة الغدا وللعلوم الإنسانية داخل الجامعة؟ يشهد ويعلمprofesser هذه الكلمـة ذات الأصـل اللاتينـى ereP pro et profiteror fessus sum fateorتعنى يتكلم،ومنـها تشـتق الحكايـة الخرافيـة fable وبالتـالى فـهى مرتبطـة بمعنى "وكأن ". كما أن الكلمة تعنـى أيضـا التصريـح بشـكل علنـى،المجـاهره علـى الملا. مجاهرة من يعلم إنها إعلان أدائى بوجه ما. هذا التصريـح ملـزم كفعل إيمـانى نقسم عليه، كيمين وشهادة وبيان وإقرار أو وعد أو التزام. إن التعليم هـو أن نعطـى عـهدا ضـالعين فيـه بمسئوليتنا. وإن الشـهادة بـ.. هـى التعبـير بصـوت عـال عـن كينونتنا، عما نعتقد،وعما نريد أن نكون عليه، وفى نفـس الوقت نطـالب الآخـر بـأن يصدق على هذا الإعلان، وأن يثق بمجرد الكلام وهنا أشدد على هذه القيمـة الأدائيـة لـهذه المجـاهرة التـى تشـهد وهـى تتعـهد. إن العبـارات التقريريـة وخطـاب المعرفـة الخـالصة، لا ينتمى بوصفه كذلك- إلى مفهوم المهنة بمعناها الضيق، ولكنه قد ينتمى إلى مفهوم الحرفةmetier (كفاءة،ومعرفـة،ومـهارة). ذلك لأن خطـاب المهنـة هـو

دائما، بصورة أو بأخرى، شهادة إيمـان حرة، أنـه يتجاوز المعرفـة التقنيـة العلميـة الخالصة عن طريق الالتزام بالمسئولية. التعليم والشهادة هـو الالـتزام مـع الإعـلان، مع التفانى، مع الوعد بـأن نكون هـذا وذاك، ليس بـالضرورة أن نكون هـذا أو ذاك فقط، ولا حتـى أن نكون خـبراء أكفـاء، ولكننـا نعـد بـأن نكـون، ونلـتزم بكلمتنـا. وعبـارة psofitere philosophiam اللاتينيـة تعنـى الشـهادة علـى تعليـم الفلسفة،وهذا يعنى ألا يكون المرء فيلسوفا فقط أو ممارسا ومدرسـا للفلسـفة،وإنمـا عليه أن يلتزم بوعد بأن يتفانى أمام الجميع وأن يهب نفسه للفلسفة. وأن يشـهد، بـل حتى أن يقاتل من أجلها. هذا الالتزام بالمسئولية لا يقبل الاختزال لا إلى النظريـة ولا إلـى التطبيـق. إن التعليـم يتمثـل دائمـا فـى كـلام أدائـى حتـى إذا بقيـت المعرفة،والموضوع، والمحتـوى، الـذى نعلمـه، وندرسـه أو نمارسـه علـى مستوى نظرى أو تقريرى. وبما أن فعل التعليم هـو الكـلام، وبمـا أن الحـدث الـذى يمثلـه أو ينتجه لا يقوم إلا على هذا الوعد اللغوي، فإن قرابته للحكاية وللخرافة وللخيال ولـ" وكأن" ستكون دائما مهيبة.

ما العلاقة بين الشهادة والعمل؟ فى الجامعة؟ وفى العلوم الإنسانية؟

منذ العبارة الأولى فى هذه المحاضرة بقولـى "وكـأن نهايـة العمـل كـانت فـى أصل العالم "ولكن ما هو العمل؟ متى وأين يحدث العمل؟ أين موقعـه؟ فلنتذكـر- فـى هذا الصدد - ملمحين على الأقـل يرتبطـان بالجامعـة. العمـل ليس هـو فقـط الفعـل أو الممارسة. إذ يمكن لنـا أن نفعل دون أن نعمـل،وليس أكيدا أن الممارسـةpraxis وعلـى الأخص الممارسـة النظريـة، تمثـل عمـلاً بـالمعنى الدقيـق ولا سـيما أن أى شخص يعمل، لا ينطبق عليه بالضرورة اسم العامل ومكانته. فالعامل أو الـذات التـى تعمـل، والـذى ينفـذ العمليـة operateur لا نسـميه دائمـاً عـاملا (laborator). وهكذا يبدو أن المعنى يتم تعديله من خلال الانتقال مـن الفعل إلـى الاسم: ولا يكـون عمل من يعمل بشكل عام ودائماً عمل كدح، وكذلـك يكـون الحـال فـى الجامعـة، فمـن بيـن مـن يفـترض فيـهما بصـورة أو بـأخرى،أنـهم يعملـون بالجامعـة (مدرسـين،أو إداريين،بـاحثين طـلاب) فـإن بعضـهم ولا سـيما الطـلاب،بصفتـهم هـذه، ممـن يطلـق عليهم لقب "عمال " بما أنه لا يوجـد أجـر (merces) يتقاضونـه بصـورة منتظمـة فى مقابل عملهم، عملهم ليس كسلعة لها ثمن فى السوق بوصفـها نشـاط حرفـى أو

مهنى. ولا تكفى منحة دراسية لإحراز ذلك. وقد يعمل الطالب كثيرا،لكن ينظر إليه كعامل إلا بشرط أن يكون عمله هذا سلعة فى السوق أو أن يقوم فضلا على ذلك بأداء مهمه ما على سبيل المثال. وبما أن الطالب يدرس، ولا شئ أكثر من ذلك فإنه حتى لو بذل جهداً كبيراً، فى هذا الاطار، فلن ينظر إليه كعامل. فالعامل هو شخص نعترف بعمله كحرفة أو كمهنة لها ثمن فى السوق، ومثل هذه الدلالات الاجتماعية راسخة، كما تعرفون، فى تاريخ اجتماعى- ايديولوجى طويل يرجع على الأقل إلى العصور الوسطى المسيحية. يمكن إذن للمرء أن يعمل كثيرا دون أن يكون عاملاً معترفا به بصفته هذه فى المجتمع.

وهناك تمييز آخر مهم من تعريف العمل، وهو أنه من الممكن أن نعمل كثيرا، وحتى أن نعمل كثيرا بوصفنا عمال، دون أن يكون تاثير أو ناتج العمل(ذروة العملية) معترفاً به كعمل، وهذه المرة لا نجد العمل بمعنى النشاط المنتج، ولكن بمعنى المنتج أو العملoeuvre أو الشئ الذى يبقى بعد إنتهاء زمن العمل. وغالباً ما نجد صعوبة فى تحديد وتعيين منتج أعمال شاقة جدا يقوم بها العاملون الذين لا غنى عنهما ، والذين لا يلقون من المجتمع معاملة حسنة، وهم العمال الذي يعملون فى الخفاء أيضا (مثل من يعتنون بالنظافة فى المدن،أو الذين ينظمون حركة المرور الجوى، وبشكل عام هم العمال المسئولون عن أعمال الوساطة والانتقالات، هى أعمال لا يبقى منها أى أثر سوى أثر افتراضى، وهذا مجال شاسع وفى نمو متزايد). هناك إذن عمال لا يترتب على عملهم- وحتى وإن كان عملا منتجا- وجود منتجات مادية أو راهنة وإنما أشباح افتراضية فقط. ولكن إذا ما ترتب على العمل منتجات حاضرة فعلية أو قابلة لأن تكون كذلك، فينبغى أن ندخل تمييزا جوهرياً بين التنوع الهائل للمنتجات وأنماطها، وبين كل الأشكال المادية والمثالية التى يمكن نسخها وإعادة انتاجها او بين " القيم " الاستعمالية والتبادلية. لها. إلخ. فقد ينظر إلى بعض منتجات هذا التنوع فى العمل بوصفها قيم استعمالية أو تبادلية قابلة للتحول إلى موضوعات دون أن تستحق اسم الأعمالoeuveres(ولا أستطيع أن أقول هذه الكلمة إلا بالفرنسية) وأعتقد أنه يمكن أن نعزى لبعض الأعمال اسمoeuveres . حيث أن امتلاك هذه الأعمال وارتباطها، بالعمل الحر أو المأجور، وبالتوقيع أو بسلطة المنتج او بالسوق، هى مسألة معقدة جداً ولن أقوم بتحليلها هنا. وأول ما

يخطر على البال كأمثلة على هذه الأعمال هى الأعمال الفنية (المرئية أو الموسيقية أو الخطابية، لوحة، كونشرتو، قصيدة، روا ية). ولكن علينا أن نوسع هذا الحقل، فى ذات اللحظة التى نستفهم فيها عن لغز مفهوم العمل والتى نحاول فيها أيضاً أن نبين النمط الخاص بالعمل الجامعى ، ولاسيما فى مجال العلوم الإنسانية. إذ أننا فى هذه العلوم نتعامل مع أعمال هى بلا شك أعمال فنية،فن خطابى أم لا؟، شرعى أم لا، أدبى أم لا، ولكن من حيث المبدأ تتعلق معالجة الأعمال فى التقليد الأكاديمى بمعرفة لا تشكل بذاتها عملا ماoeuveres.

وتعتبر الشهادة بالتعليم ومن يقوم بها فى إطار هذا التراث التقليد الذى يتعرض بالفعل لتغيرات شتى فى الوقت الراهن، انتاجا" وتدريسا للمعرفة مع الشهادة بذلك. أى تعهدا بتحمل مسؤولية لا يقتصر على فعل المعرفه أو التدريس. ولكنه يشمل أيضا القدرة على التعليم أو تعليم المعرفة أو حتى إنتاج معرفة. وفى إطار التراث الكلاسيكى والحديث لا تعتبر الشهادة بالتعليم انتاجاً لأعمال. فالاستاذ بصفته هذه لا يوقع عملا. إن سلطته فى التعليم ليست هى سلطة مؤلف عمل معين. وربما يكون هذا هو ما يتعرض للتغيير منذ بضعة عقود من حيث المبدأ، فإذ ما رجعنا إلى الحالة القانونية لبعض التمييزات، وإذا وثقنا بالتمميز الضخم بين الأدائى والتقديرى فقد نستنتج الآتي:

١ ـ كل عمل أو كدح (العمل بشكل عام أو عمل العامل) ليس بالضرورة أدائيا،أى أنه لا ينتج حدثا، إنه لا يصنع هذا الحدث، وهو ليس حدثا فى ذاتها أنه لا يتكون من الحدث الذى نتكلم عنه، حتى وإن كان منتجا،وحتى لو ترك منتجاً وراءه،سواء أكان عملا أم لا.

٢ ـ كل ما هو أدائى ينتج ـ بلا شك ـ شيئا ما،بلا شك ويؤدى حدث ما، ولكن ما يعمله، وما يعمل على حدوثه ليس بالضرورة عملا ، وينبغى أن يكون هذا الكدح ـ ودائما ـ إلى حدوث حدث حاصلا على تصريح ما من مجموعة من الأعراف أو الأعراف الخيالية والتى تخضع لسلطة. المتفق عليها "وكأن" التى ترتكز عليها جماعة مؤسسية ما وتتفق حولها.

٣- يعزى إلى التعريف التقليدى للجامعة مهمة الحفاظ على حيز مطابق لـهذا التعريف ، أى لمكان لا يحل محله شئ، مكان راسخ على الأرض يضع حدا لقابلية الأماكن لأن يحل بعضها بعضا، ولأن تتبدل فى (الفضاء المعلوماتى). فى هذا الحيز، الأوحد، لا تتاح مساحة إلا لإنتاج وتعليم المعرفة، أى للمعارف التى لا يكون شكل منطوقها- بصفة مبدئية - أدائيا" وإنما نظريا تقريريا، حتى وإن كانت، موضوعات " هذه المعارف فى بعض الأحيان ذات طبيعة فلسفية، أخلاقية، سياسية، توجيهية معيارية، قيمية، أو بديهية وحتى إذا كانت بنية موضوعات هذه المعرفة، ولو بشكل مربك بنية خيالية خاضعة لصيغة (وكان) (كالقصيدة، والرواية، والعمل الفنى بصفة عامة، أيضا كل ما تابع- بنية القول الأدائى- مثل النمط القانونى أو الدستورى ووفقا لتعريفها المتفق عليه لا ينتمى إلى الوصف الواقعى الراصد لما هو كائنا ولكنه ينتج عن الحدث انطلاقا من (وكأن) التى يمكن وصفها بأنها اتفاق يفترض أنه مبرم) فى الجامعة التقليدية. المطابقة لتعريفها الشائع، نمارس الدراسة ومعرفة الإمكانات المعيارية التوجيهية، والأدائية، والخيالية التى عددتها للتو، والتى أصبحت أكثر فأكثر موضوعا للعلوم الإنسانية. ولكن ينبغى لـهذه الدراسة، ولـهذه المعرفة ولـهذا التعليم ولهذه العقيدة أن تنتمى إلى النظام النظرى والوصفى. ويمكن لفعل الشهادة بعقيدة ما أن يكون أدائيا، ولكن العقيدة ذاتها ليست كذلك. من هنا نجد تحديدا أقول أنه يجب الاحتفاظ به وتغييره في آن، وبأسلوب غير جدلي.

عند هذه النقطة تتطرق إلينا بعض الأسئلة، التى لها صيغتان على الأقل حتى الآن:

أولا: إذا كان فى التقليد الاكاديمى الكلاسيكى والحديث، يعتبر الفعل الأدائى المعيارى والتوجيهى وبالأحرى إنتاج الأعمال OEUVERES، غريباً عن حقل العمل الجامعى أو حتى غريبا عن العلوم الإنسانية، وعن تعليمها، وعن نظراهما بالمعنى الدقيق للكلى لا، وعن عناصرها النظرية وتخصصاتها ومذاهبها (LEHRE)، إذون فماذا تعنى "الشهادة بالتعليم"؟ وما هو الفارق بين الحرفة والمهنة؟، ثم ما هو الفرق بين مهنة الأستاذ وأية مهنة أخرى؟ وما هو الفارق بين مختلف أنماط السلطة المعترف بها لكل من الحرفة والمهنة ومهنة الأستاذ؟.

ثانيا: أثمة شئ قد حدث لـهذه الجامعة التقليدية والحديثة ولـهذه العلوم

الإنسانية؟ أيلوح فى الأفق شئ ما؟ وهل يحدث شئ ما الآن ،أو حتى يعد بالحدوث، ويمكن له أن يقلب هذه التعريفات؟ ثم أيمكن أن يؤدى هذا القلب للتعريفات إلى تحول من نوع ما لجوهر الجامعة؟ وبالتالى تحول في مستقبل العلوم الإنسانية؟ أم أن مثل هذا القلب والتغير يتمثل فى بيان أن جوهر الجامعة فى غمار الانقلابية الجارية يبدو غير متسق مع هذه التعريفات التقليدية اوالتى هى رغم كل شئ تبدو بديهية غير قابلة للنقاش؟ ماذا يحدث عندما نأخذ فى الحسبان القيمة الأدائية للمهنة، وبالتالى نقبل أيضا أن ينتج الأستاذ أعمالا oeuveres، وليس مجرد معارف، أو ما قبل معارف؟

وحتى نصل إلى تعريف لهذا النوع من الفعل الأدائى الخاص الذى هو فعل (الشهادة بالتعليم)، ومن بعد نصل إلى فعل الشهادة للأستاذ ثم أخيرا، نصل إلى فعل شهادة أستاذ العلوم الإنسانية،ينبغي لنا، حتى نصل إلى كل ذلك أن نمضى قدما في تحليلنا للفروق بين الحركة، والفعل ، والإنتاج، والعمل ،بصفة عامة وبين عمل العامل بصفة خاصة.

ولنعد لبرهة إلى العبارة الملتبسة التى ذكرتها من قبل وهى نهاية العمل، فهى عبارة تعنى: التوقف والموت، وآخر النشاط الذى يسمى بالعمل. ويمكن لها أيضا أن تعنى الغاية، والهدف، والناتج أو العمل وكما قلنا من قبل فإن كل فعل، وكل نشاط ليس عملا. وأن العمل لا يختزل فى ممارسة الفعل، وبنفس القدر لا يختزل إلى مجرد إنتاج منتج ما، حتى لو ربطنا- فى الأغلب- وعن خلط، هذه المفاهيم الثلاثة بعضها ببعض. فنحن نعرف اليوم أكثر من أى وقت مضى أن زيادة الانتاج يمكن أن ترتبط بنقص العمل، إذ يمكن لطاقة العمل الافتراضية- وقد كانت كذلك منذ الأزل وصارت كذلك اليوم بشكل أكبر- أن تؤدى إلى تعقيد لا نهائى لهذا التناسب بين الإنتاج والعمل.

غير أن خبرتنا بما نسميه العمل تشير أيضاً إلى سلبية مؤثر ما: يمكن أن يكون فى

بعض الأحيان هو الألم أو حتى التعذيب من جراء عقاب ما. أليس العمل أداة للتعذيب؟ إذا ما شددت على هذه الصورة المؤلمة للعمل بوصفه عقاباأو تكفيرا

واستغفاراً، فليس ذلك للتصديق على الميراث التوراتي "سوف تأكل خبزا بعرق الجبين". ولكنني أشدد على هذه

الصورة من أجل أن نتساءل معا عن ظاهرتين أراني اليوم ميالا لأن أضمهما في سؤال واحد، لماذا نشاهد في كل مكان في العالم مشاهد للتوبة والتكفير (يوجد اليوم عولمة مسرحية للاعتراف، والتي يمكن أن نذكر أمثلة عديدة عليها) ومن ناحية أخرى لماذا نشهد تزايدا لأنواع الخطاب التي تدور حول نهاية العمل؟

إن العمل يستخدم جسدا حيا ويحدده، إنه يخصص له حيزا معينا مستقرا، حتى وإن

قيل عن هذا العمل أنه "غير يدوي" أو "ذهني" أو "افتراضي". يفترض العمل- إذن- حيزا من الانفعال، ويفترض عاطفة ما بقدر ما يفترض نشاطا منتجا. من ناحية أخرى يجب علينا أيضا أن نميز بين العمل الاجتماعي بصفة عامة، وبين الحرفة أو المهنة. فكل عمل لا ينتظم بحسب تجمع ما للحرف ، أو بحسب كفاءة ما شرعية ومعترف بها. حتى وإن أطلق على "الحرف" التي تنتظم بشكل ما تحت اسم "الحرفة" وفقا لمؤسسات شرعية ونقابات حرفية، اسم "المهنة" بسهولة، على الأقل في إطار اللغات ذات الإرث اللاتيني. وحتى وإن لم يكن هذا مستحيلا ! فإننا لا نتحدث بسهولة عن مهنة عامل زراعي موسمي أو قسيس أو ملاكم بما أن درايتهم وكفاءتهم ونشاطهم لا يفرض عليهم الاستمرار ولا المسئولية الاجتماعية المعترف بها في مجتمع- هو من حيث المبدأ علماني- يقتضي من شخص ممارس "المهنة" ما، أن يلتزم طواعية بإنجاز واجب ما. سوف نتحدث- إذن- في يسر، وبامتياز عن مهنة الطبيب، المحامي، المعلم كما لو كانت المهنة الأكثر ارتباطا بفنون النشاط الحر وليس الأعمال المأجورة التي تقتضي مسئولية معلنة في حرية، أو مسئولية هي أشبه، ما تكون بعهد، باختصار مسئولية مشهود بها هي المهنة.

في المعجم الخاص "بالشهادة، التعليم profcsser" سوف لا أشدد على السلطة والكفاءة المفترضة، وضمان المهنة، أو الأستاذ، بقدر ما أشدد على الالتزام الذي يتعهد بها وعلى الإعلان عن المسئولية. "وكأن- التي قلتها في بداية حديثي- نهاية العمل كانت في أصل العالم". أقول بالفعل "

وكأن " العالم يبدأ حيث ينتهى العمل، وكأن عولمة العالم du monde وقد وجدت أفقها وأصلها معاً فى اختفاء ما نسميه بالعمل: هذه الكلمة القديمة المحملة إلى حد الألم بالكثير من المعانى والتاريخ....الخ، كلها كلمات تعنى العمل الحقيقي والمؤثر وليس الافتراضي .

إن تظاهرى بالبدء ب "وكأن " فإنه لا يعنى أن نفسى فى إطار تخيل مستقبل ممكن ولا فى إطار بعث تاريخي أو أسطورى،ولا حتى فى إطار أصل أخبر به الوحى. ذلك أن بلاغة "وكأن" لا تتعلق لا بالخيال العلمى الخاص بمدينة فاضلة آتية (عالم بلا عمل)، فى "نهاية بلا نهاية" لراحة يوم سبت أبدية، أو نهار سبت لا يعقبه مساءه كما فى مدينة الله عند أغسطين، ولا إلى شعرية الحنين المغترب المتطلع صوب عصر ذهبى أو صوب فردوس أرضى،أو صوب هذه اللحظة من سفر التكوين التى هى سابقة على الخطيئة، والتى لم يكن عرق العمل فيها قد بدأ فى التدفق لا من جراء حرث الرجل أو مخاض المرأة.

وبهذين التفسيرين لـ"وكأن": الخيال العلمى، وتذكر مالا تعيه الذاكرة، سوف تصبح "وكأن " بالفعل بداية للعالم، واستبعاد للعمل من الأصل، إذ لن يكون هناك عمل من قبل أو من بعد ، سوف يبدو الأمر "وكأنه " لم يكن ثمة انسجام أصلى بين مفهوم العالم ومفهوم العمل، وبالتالى لم يكن هناك ثمه اتفاق مسبق بينهما،أو تزامن ممكن. الخطيئة الأصلية قد أدخلت العمل إلى العالم، كذلك تعلن نهاية العمل عن المحصلة النهائية للتكفير عن الخطيئة. إن الهيكل المنطقى لهذه القضية المقترنة بـ"وكأن" يتمثل فى أن العالم والعمل لا يمكن أن يتواجد معا. ينبغى الاختيار بين العالم والعمل. فى حين أنه بالنسبة للحس العام من الصعب تصور عالم بدون عمل أو عمل لا يكون من أجل العالم، أو فى العالم. إن العالم المسيحى، وتطويع القديس بولس لمفهوم الكون عند اليونان، شجعا- ضمن العديد من المعانى المتداعية - الدعوة للعمل كوسيلة للتكفير أو الاستغفار. إن مفهوم العمل زاخر بالمعنى والتاريخ والغموض ، ومن الصعب أن نتفكره بعيدا عن الخير والشر، لأنه وإن كان دائما مرتبطاً بالكرامة، بالحياة، بالإنتاج، بالتاريخ بالخير، بالحرية، فإنه فى أغلب الأحيان قد يدل على الشر،الألم الشقاء الخطيئة،العقاب العبودية. ولكن مفهوم العالم ليس أقل غموضا فى تاريخه

الأوروبى، اليونانى،اليهودى المسيحى ،الإسلامى، إذ توزع مفهوم العـالم بيـن العلـم والفلسفة والإيمـان ، حتـى أننـا نطـابق فـى تعسـف بيـن العـالم والأرض، الأرض الإنسانية، سواء أكـان هنـا فـى الدنيـا، أو هنـاك فـى العالم السماوى ،أو فـى الكـون باسره.. إلخ. من الصعب أن نثق فى كلمه "العـالم" بـدون أن نقـدم تحليـلات مسبقة وحذرة، خاصة إذا أرادنا أن نفكر فيه مع العمل، أو بدون العمل: عمل يتكوكب حـول النشاط، واختراع التقنية من جهة، وحول السلبية، والشقاء، والعقاب والعاطفـة مـن جهة ثانية. ومـن هنـا تنشـأ صعوبـة إدراك معنـى "وكـان" التـى بـدأت بـهـا حديثـى: "وكان" نهاية العمل كانت فى أصل العالم"، مرة أخرى، أفكر فى هذه الجملة باللغة الفرنسية ، وأؤكد منذ هذه اللحظة أن كلمة "عولمة"mondialisation فى اللغة الفرنسية تحدد مرجعية مـا إلـى هـذا المفـهوم للعـالم المشـحون بتـاريخ دلالـى كثيفـا وبصفة خاصة التاريخ المسـيحى، فالعـالم كمـا ذكرنـا للتـو، ليس الكـون،ولا الأرض ،ولا الكرة الأرضية ولا الفضاء.

فـى اعتقـادى أن "وكـان " هـذه لا ينبغـى أن تشـير لا إلـى اليوتوبيـا، أو المستقبل غير المحتمل للخيال العلمـى،ولا إلـى الحلم بمـاضى سحيق أو أسطورى. "وكان" هذه تأخذ فى اعتبارها موضوعين شائعين اليوم لتضعـهما تحـت الاختبـار: فمن جانب، كثيرا ما نتحدث عن نـهاية العمل ومن جانب آخر، فإننا كثـيراً مـا نتحـدث عن عولمة العالم، عن صيرورة عالمية للعالم. ونربط دائما الواحد بالآخر.

سوف استعير عبارة " نهاية العمل " من عنوان الكتاب الصادر حديثا والذى ذاعت شهرته وهو كتاب "نهايـة العمـل ، وزوال قـوة العمل الكونيـة وميـلاد عصر مابعد السوق [٨] للكاتب الأمريكى جيرمى ريفكينا والكتاب يضم نوعا" مـن الترنيمـة الشـائعة فيمـا يختـص بـالموضوع الـذى يطلق عليـه المفكرون "الثـورة الصناعيـة الثالثة". هذه الثورة سوف تكون قادره كما يـرى ريفكيـن علـى ان يخـدم الخـير كمـا تخدم الشر"، وذلك "عندما تصبح تكنولوجيا المعلومات والاتصالات الحديثة قـادرة- بدون اكتراث- على تحريـر الحضـارة وعلـى زعزعـة استقرارها "[٩]. لا أعـرف إذا كان حقيقاً ما يزعمه ريفكين من أننا داخلون فى "حقبـة جديـدة مـن تـاريخ العـالم " "تقل فيها مع مرور الزمـن الحاجـة إلـى العمـال مـن أجـل إنتـاج المنـافع والخدمـات الموجهة لسكان الكوكب ". ويضيف ريفيكن: إن نهاية العمل وهـى عبـارة يختـارهـا

عنوانا لكتابه- تتوجه نحو التجديدات التكنولوجية وإلى النزعة الاقتصادية التى تدفعنا إلى مشارف عالم بلا عمال أو إلى شبه ذلك (١٠).

وحتى نعرف إذا ما كانت هذه العبارات "صادقة" حرفيا"، ينبغى لنا أن نتفق على معنى كل من هذه الكلمات (نهاية،تاريخ،عالم،عمل،إنتاج،منافع،الخ) سواء تبنينا المقدمات والنتائج التى يطرحها ريفكين أم لا، علينا أن نعترف على الأقل بأن ثمة شئ خطير يحدث الآن بالنسبة لما نسميه بالعمل. العمل الاتصال، والعمل الافتراضى وما نسميه "بالعالم "، ومن ثم الموجود فى العالم وهو ذلك الذى مازلنا نسميه بالإنسان. ينبغى علينا أيضا أن نقبل بأن هذا يتوقف على تحول جذرى تقنى علمى- فى عالم التحكم الآلى mondecyber وفى عالم شبكة الأنترنت والبريد الالكترونى E-mailوالتليفون ا لمحمول- تحول يؤثر على العمل الاتصالى وعلى افتراضية العمل،وفى ذات الوقت يؤثر فى توصيل المعرفة وأيضا يؤثر فى كل ما يوضع موضع المشترك العام،وفى"جماعة" وخبرة المكان والحدوث، والناتج والحدث، وا لعمل oeuvre:

هذه الإشكالية المسماة"نهاية العمل"لم تكن غائبة تماماً عن بعض نصوص ماركس أولينين، فهذا الأخير، قد ربط التقليل التدريجى لساعات العمل اليومى بعملية تؤدى إلى الزوال التام للدولة (١١). أما ريفكين فهو يرى أن الثورة التكنولوجية الثالثة الجارية الآن هى تحول مطلق. إن الثورتين الأولى والثانية، ثورة البخار والفحم، الصلب والنسيج (فى القرن التاسع عشر) ثم ثورة الكهرباء والبترول والسيارات، كلتاهما لم تؤثر بشكل جذرى تاريخ العمل. لأن كلتيهما كانت تهيأ فى كل مرة قطاعا لم تكن الآلة قد اخترقته بعد، وكان العمل الإنسانى غير الآلى، والذى لا يمكن تعويضه بالآلة، كان ما يزال متاحا. بعد هاتين الثورتين التقنينتين جاءت ثورتنا الثالثة، ثورة الفضاء المعلوماتى والمعلوماتية الدقيقة والخدمات الآلية هنا لا يوجد قطاع رابع لتشغيل العاطلين عن العمل. إن تشبع العالم بالآلات يعلن نهاية العامل وبالتالي نهاية معينة للعمل. وكتاب ريفكين، يفسح موضعاً خاصاً للمعلمين، وبشكل عام لما يسميه "بقطاع المعرفة" وسط التحولات الحاصلة. ففى الماضى،عندما كانت التكنولوجيا تحل محل العمال فى هذا القطاع أو ذاك، كانت هناك مجالات جديدة تظهر لاستيعاب هؤلاء الذين فقدوا عملهم.

ولكن اليوم وقطاعات الزراعة والصناعة والخدمات تدفع بملايين الأشخاص إلى البطالة بسبب التقدم التكنولوجي، تصبح الفئة الوحيدة من العمال التى أمنت سوء العاقبة هى الفئة المرتبطة بالمعرفة ، أى نخبة المبتكرين الصناعيين، من العلماء، الفنيين وخبراء المعلومات، والمعلمين إلخ (١٢)، ولكن هذه المساحة ستظل ضيقة، عاجزة عن استيعاب جمهور العاطلين، وهذا هو التفرد الخطير لعصرنا.

لن أتناول الاعتراضات التى يمكن توجيهها إلى هذه الأنواع من الخطاب فى عموميتها، وإذا كان على أن اتعرض لها ، فسوف أحاول أن أميز من ناحية الظواهر الضخمة والتى يندر أن تكون موضوعاً للتشكك، والتى تسجلها هذه الكلمات ومن ناحية ثانية، سأميز الاستخدام الذى نمارسه لهذه الكلمات بدون مفهوم محدد. بالفعل يحدث شئ ما لواقع العمل فى هذا القرن، العمل النشط أو الفعلى، ما يحدث هنا هو فى الواقع أثر العلم التكنولوجي مع الافتراضية والتصدع المعولم للعمل الاتصالى. إن ما يحدث يفاقم بالفعل النزوع لتقليل زمن العمل، كعمل فى زمن واقعى ومحدد فى نفس مكان جسد العامل. كل هذا يؤثر فى العمل وصيغه التقليدية التى ورثناها، ويؤثر فى الخبرة الجديدة للحدود بين المجالات، فى الاتصال الافتراضى للسرعة وامتداد المعلومات.

هذا التطور يسير فى نفس اتجاه العولمة، وهذا أمر معروف. ولكن هذه المؤشرات تبقى جزئية ومتنافرة وغير متكافئة فى تطورها ، إنها تستدعى تحليلاً دقيقاً كما تحتاج بالتأكيد لمفاهيم جديدة. كما أن هذه المؤشرات، والاستخدام الدوجماطيقى لها ، أو كما يقول آخرون التضخم الايديولوجى لها، أو المبالغة البلاغية والتى هى فى الغالب ضبابية، تجعلنا نستسلم لهذه الكلمات " نهاية العمل " و" العولمة ".

هناك فجوة ، هذه الفجوة لا أود ود الجسور بين قطبيها، واعتقد أنه يجب نقد من يتناسونها. لأنهم يحاولون بذلك أن ينسوا مناطق من العالم والسكان، والأمم والجماعات والطبقات ، والأفراد الذين هم ضحايا كثيرون مستبعدون من هذه الحركة المسماة " نهاية العمل " و "العولمة". هؤلاء الضحايا يعانون، إما لأنهم لا يجدون العمل الذى يحتاجون إليه، وإما لأنهم يعملون كثيرا ، من أجل أجر زهيد يتقاضونه فى عملية التبادل داخل سوق عالمى يتسم بعدم التكافؤ البين.

هذا الوضـع الرأسمالي capitalistiqe(حيث يلعب الرأسمال دوراً أساسياً بين الواقعي والافتراضي) هو وضع مأساوي بالنظر إلى الأرقام المجـردة، وضـع لـم يعرف تاريخ الإنسانية مثيلاً له. هذه الإنسـانية لـم تكن يومـا" بعيدة عن التجانس المعولم مثلما هو حالها الآنا بعيدة عن " العمل " وعن " اللاعمل " اللذين ينسـبان إلى هـذه العولمـة. إن قطاعاً كبيرا مـن الإنسـانية "بـلا عمـل " فـي حين أنـه يريـد "العمل "، بل مزيداً من العمل وقطاع آخر يعمل اكثر من الـلازم. ويرغب فـي عمل أقل ، إن لم يكن يرغب في التخلص من عمل ذي أجر بخس في السوق.

هذا التاريخ كان قد بدأ منذ وقت طويل، وتشابك مع التاريخ الواقعـي والدلالـي "للحرفـة" و "المهنـة". ويعي ريفكين بالمأساة التي يمكـن أن تفتحـها "نهايـة العمل" هذه، التي لن يكون لها معنى "راحة السـبت" أو "الأحـد" التـي نجدهـا فـي مدينـة الله الأوغسطينية. ولكن ريفكين عندمـا أراد اسـتخلاص النتـائج الأخلاقيـة والسياسـية ، وعندمـا أراد تحديد المسئولية التـي يجب القيام بـها فـي مواجهـة " العواصف التكنولوجيـة التـي تتراكم فـي الأفـق، وفـي مواجهـة "حقبـة جديـدة مـن العولمة والآلية". عاد بنا- وأنا أعتقد أن هذا ليس مجانيا ولا مقبولاً بدون فحص- إلى لغة مسيحية عن "الأخـوة " والفضـائل "التـي يصعب جعلـها آليـة "، وإلـى " المعنى الجديد للحياة"و"قيامة"قطاع الخدمـات، و"بعـث الـروح الإنسـاني". بل أن ريفكين يطمـع إلـى أشكال أخـرى مـن الصدقـة،مثـل "دفـع"مرتـب افـتراضي" للمتطوعين، وضرائـب مبيعات علـى منتجـات وخدمـات عصر التكنولوجيـا الرفيعة المترفـة (وأن تستخدم هـذه الأمـوال فـي تمويـل رواتـب علـى سـبيل المسـاعدة الاجتماعية للفقراء العاملين في قطاع الخدمات)، ألخ (١٣).

إذا كان لدى الوقت لأ تابع معكم هذا الموضوع لكنت- قد أعطت اهتماما، أكبر مستلهما أعمال زميلي جـاك لـو جـوف - الموضـوع زمـن العمل. ففـي الفصل الـذي يحمل عنوان " زمن العمل " فـي كتابـه "عصـور وسـطى أخـرى"، بين لـو جـوف كيف أن القرن الرابع عشر قد عرف المطالبة بزيـادة العمـل و المطالبـة بتقليـل زمـن العمل أيضا.

إن واحـدة مـن المـهام الملقاة علـى عـاتق العلـوم الإنسـانية فـي المسـتقبل ستكون هي معرفة تاريخها الخاص والتفكير فيـه باسـتمرارا أو علـى الأقل، التفكير

فى الاتجاهات التى رأينا أنها قد فتحت أمامنا فعل الشهادة، اللاهوت، وتاريخ العمل، والمعرفة،والإيمان بالمعرفة،ومسألة الإنسان والعالم والخيال، والأدائى، وتعبير "وكأن"، والأدب" والعمل الفنى " إلخ. ثم كل المفاهيم التى ربطناها بكل هذه القضايا. هذه المهمة التفكيكية للعلوم الإنسانية المقبلة لن تقتصر على الحدود التقليدية لأقسام العلوم الإنسانية الموجودة حاليا. فعلى العلوم الإنسانية المقبلة أن تتعدى الحدود بين المجالات بدون أن يؤدى ذلك إلى ذوبان الخصوصية التى يتمتع بها كل مجال، فيما نطلق عليه غالبا وبطريقة ملتبسة "ما بين النوعية"ولا إلى إغراقها فى مفهوم يسرى على كل شئ ا "الدراسات الثقافية " ولكننى أتصور تماما أنه ينبغى على أقسام علوم الجينات والعلوم الطبيعية والطب، وأيضا الرياضيات، أن تتعامل بجدية، مع هذه الأسئلة التى قمت بإثارتها وطرحها.

يجب الآن أن أتطرق على عجل إلى خلاصة حديثى بطريقة جافة وتلغرافية ، واضعا أمامكم سبعه أطروحات، سبعه اقتراحات، أو سبعة شهادات بالإيمان، على أن تظل كلها نقاط برنامجية. ستة منها تنحصر قيمتها فى التذكير واستحضار ما سبق. والسابعة والتى لن تكون "راحة السبت " سوف تحاول التقدم خطوة على الستة نقاط السابقة نحو معيار للحدث، أو الحدوث، والذى لم أتكلم عنه بعد. بين هذه الأطروحات الستة الأولى. أو شهادات الإيمان - وبين الأطروحة السابعة والأخيرة، سوف نعيد نداءنا بالحاجة الملحة إلى قفزة تحملنا إلى ما وراء " وكأن " الأدائية وسلطتها، وأيضا بضرورة التمييز بين التقرير والأدائى، والتى أدعيت حتى هذه اللحظة أننى أثق فيه. ينبغى على كل العلوم الإنسانية فى المستقبل، فى كل الأقسام أن تدرس تاريخها، وتاريخ المفاهيم، التى صاغتها وتؤسس للتخصصات العلمية المرتبطة بها.

إن عملية التأسيس التى ينبغى لنا أن نحللها،مثلها مثل كل عملية تأسيس لها قوة أدائية وتقوم بتشغيل " وكأن " ما.

لقد قلت لتوى أنه ينبغى أن "ندرس " أو أن "نحلل ".. هل هناك حاجة لأن أحدد أن مثل هذه " الدراسات " وهذه " التحليلات "، وللأسباب التى سبقت الإشارة إليها ، لن تكون " نظرية " خالصة؟ وإنها سوف تقضى بالتوجه صوب

تحولات عملية أدائية، وأنها لن تمنع إنتاج الأعمال المتفردة. وسوف أعطى لهذه الحقول إذن ستة ، ثم سبعة عنا وين دون استبعاد ما بينها من تفاعل خصب.

١ـ هذه العلوم الإنسانية الجديدة سوف تتناول تاريخ الإنسان،وتاريخ فكرته، وصورته، و"ماهو مميز له " (وستتناول سلسلة لا تنتهي من التناقضات التي تحدد ماهية الإنسان وخصوصا التناقض التقليدى بينه وبين الكائن الحى الذى يقال عنه أنه حيواني. وسوف أجرؤ على الزعم- دون أن أتمكن من التدليل هنا- بأن أى من المفاهيم التقليدية "لما يميز الإنسان"، وبالتالى كل ما نضعه كنقيض له لا يمكن أن يصمد أمام تحليل علمي وتفكيكي مناسب.

سوف يكون الخيط الموجه هنا هو تسليط الضوء على القوى الأدائية القانونية كمشكلة وليس تحطيم أسسها. تلك القوى التى حددت إيقاع التاريخ الحديث لإنسانية الإنسان. ويتبادر إلى ذهنى الآن التاريخ الثرى لاثنين من أنماط الخطاب الأدائى القانونى: الأول إعلان حقوق الإنسان وحقوق المرأة،(لأن قضية الفروق الجنسية ليست ثانوية أو عارضة هنا، ونحن نعلم أن هذه الإعلانات المتعددة لحقوق الإنسان قد تم تطويرها وإثرائها دائما على مدى تاريخها من ١٧٨٩ وحتى ٩٤٨ ١. وبعد ذلك أيضاً: إن صورة الإنسان حيوانا واعدا، حيوانا قادرا على الوعد ، كما قال نيتشه، تبقى رهن المستقبل)، الثانى مفهوم "الجريمة ضد الإنسانية"، والذى منذ ما بعد الحرب العالمية قد غير الحقل الجيو- بولتيكى (الجغرافى- السياسى) للقانون الدولى، وسوف يغيره أكثر فأكثر، موجها، بصفة خاصة، فى ساحة الأعتراف الدولى"علاقتنا بالماضي التاريخي. إذا سوف تعالج العلوم الإنسانية الجديدة ، هذه المنتجات الأدائية للقانون (حقوق الإنسان، مفهوم الجريمة ضد الإنسان) هنا حيث تتضمن دائما الوعد، تخلق الوعد، والاتفاق حول،"وكان".

٢ـ سوف تتناول هذه العلوم الإنسانية الجديدة تاريخ الديمقراطية وتاريخ فكرة السيادة،وهذا يعنى ايضا، وبالتأكيد تاريخ الشروط، أو بالأحرى حالة غياب الشرط، والتى نفترض (ها هى "وكأن " تعود ثانية) أن الجامعة أو العلوم الإنسانية تحيا بمقتضاها. إن تفكيك مفهوم السيادة هذا لن يمس فقط القانون الدولى،وحدود الدولة القومية وسيادتها المزعومة،ولكنه سيمس أيضا استخدامنا لهذه العناصر فى مختلف أنواع الخطاب القانونى- السياسى والتى تتعلق بالعلاقات بين الرجل

والمرأة. هذا المفهوم للسيادة كان يحتل مؤخرا مركز السجالات التى تم التعرض لـها ومعالجتها بشكل بالغ السوء فـى بـلادى فيمـا يتعلق بموضـوع (مشـاركة) الرجـال والنساء فى الوصول إلى الدورات الانتخابية.

٣- سوف تتناول هذه العلوم الإنسـانية الجديده تـاريخ "التعليم والشـهادة" و"المهنـة"profssion وا لأستاذيةprofssio ،وهـو تـاريخ مرتبـط بالمقدمـات والافتراضات (ولاسيما الابراهيمية منها والتوارتية وقبل كل شئ المسيحية) بـالعمل والاعتراف المعولم، هناك حيث يتجاوز هذا التـاريخ سيادة رئيس الدولـة، والدولـة القومية، وحتـى سيادة "الشـعب" فـى الديمقراطيـة. كيـف نفصـل الديمقراطيـة عن المواطنة وعن الدولة.

القومية وعن الفكرة اللاهوتية فى السيادة وحتى سـيادة الشعب؟ وهنـا أيضـا سـواء تعلق الأمر بالمهنة أو بالاعتراف ، فالبنيـة الأدائيـة لـ"وكـأن" هـى التـي تكون فـى موقع العمل.

٤- سوف تتناول هـذه العلـوم الإنسـانية الجديـدة تـاريخ الأدب. ليس فقط مـا نطلق عليه بشكل شائع تاريخ الأدب أو الأدب فى حد ذاته بما فيه السؤال الكبـير مـن مقومـاتـه canons(وهـى الموضوعـات التقليديـة والمسـلم بـها مـن قبـل العلـوم الإنسانية الكلاسيكية)،ولكنها تعالج تـاريخ مفـهوم الأدب، والمؤسسـة الحديثـة التـى يطلق عليها الأدب وروابطها مع الخيال والقوة الأدائية لـ"وكأن"، كما تعالج مفـهوم الأدب عن العمل oeuvreوعن المؤلف، والتوقيع واللغة القومية،وعن صلته بـالحق فى قول كل شئ والحق فى كتمـان السر الـذى يؤسس كـلا مـن الديمقراطيـة وفكـرة السيادة غير المشروطة التى تطـالب بـها الجامعة، ومـن خلالـها مـا نسميه بـالعلوم الإنسانية داخل الأقسام المعنية وخارجها.

٥- سـوف تتنـاول هذه العلـوم الإنسـانية الجديـدة تـاريخ المهنـة، وشـهادة الإيمـان، والاحـتراف profssionalisation والأستاذية. والخيط الموجـه لكـل هذا يمكن أن يكون اليوم هو ما يترتب على شـهادة الإيمـان، شـهادة إيمـان الأسـتاذ، من وجود لأعمال متفردة واستراتيجيات أخرى لـ"وكأن"، والتـى هـى أحداث تؤثـر على حدود الحقل الأكاديمى أو العلوم الإنسانية. نحن نشهد نهاية صيغـة مـا للأسـتاذ

ولسلطته المفترضة،ولكنني أؤمن بضرورة الأستاذية.

٦- وأخيرا سوف تتناول هذه العلوم الإنسانية،ولكن من خلال عملية قلب متأمل شديدة العواقب،هي نقدية وتفكيكية فى آن، تعالج تاريخ "وكأن"، وفوق كل شئ تاريخ هذا التمييز بين الأفعال الأدائية والأفعال التقريرية التى بدت لا غنى عنها حتى الآن. ينبغى دراسة تاريخ وحدود هذا التمييز الحاسم الذى استندت عليه وكأننى أؤمن به بلا تحفظ حتى الآن، وكأننى اعتبره جديرا بأن يعول عليها. هذا الأعمال التفكيكية لا تتعلق فقط بالعمل oeuvreالمبتكر والعبقرى لأوستنaustin ولكن تتعلق أيضا بإسهامها منذ ما يقرب من نصف قرن فى العلوم الإنسانية.

٧- فى النقطة السابعة والتى ليست هى اليوم السابع، أصل الأن، أو بالأحرى، أسمح ربما بوصول هذا الذى فى النهاية بوصوله وبحدوثه وباتخاذه موقعاً، يحدث ثورة فى السلطة ولقلبها ويخرج بها عن طريقها. هذه السلطة التى نقرنها فى الجامعة وفى العلوم الإنسانية

بالآتى:

١- بالمعرفة (أو على الأقل بنموذج اللغة التقريرية لديها).

٢ - بالمهنةprofssion أو بشهادة الإيمان profssion de foi(أو على الأقل بنموذج اللغة الأدائية لديها).

٣- بالتنفيذ، وعلى الأقل بالتنفيذ الأدائي لـ"وكأن".

ما يحدث، ما يقع ، ما يطرأ بوجه عاما ما نسميه الحدث، ماهو؟ أيمكننا أن نطرح هذا السؤال؟ هذا ليس فقط جديرا بأن يفاجئ النمط التقريرى للغة المعرفة (س) هى (ب). ولكنه لم يعد يقبل أن يخضع للخطاب الأدائى لشخص ما. إذا كان فى استطاعتى أن أنتج وأحدد حدثا بواسطة عمل أدائى يكون مثل كل ما هو أدائى، مقبول بواسطة أعراف، وخيالات مشروعة،وبـ"وكأن" ما، فإن ذلك لا يدفعنى مطلقا لأن أقول أنه ما من شئ يحدث أو يقع ولكن ما يقع وما يحدث أو ما يحدث لى يبقى قابلا للتحكم والبرمجة فى أفق من التوقع والفهم المسبق، أى داخل أفق محددة. إنه يظل فى إطار الممكن القابل للتحكم، وتوظيف ما هو ممكن أصلا.

إذا إنعدمت المفاجأة، لا إنعدم الحدث بالمعنى التام. ولم لا نقول أنه،بهذا المعنى على الأقل، لا شيئ يحدث. لأن إذا كان هناك مثل هذا الأمر، فإن الحدوث المتفرد لما يحدث أو ما يحدث لي (وهو ما أسميه بالفرنسية الآتي (L'arrivant يفترض انبثاقا يخترق الأفق، معطلا كل تنظيم أداني،كل اتفاق، أو كل سياق يسوده الاتفاق. ولم لا نقول أن هذا الحدث لا يقع إلا حيث لا يسمح بأن يخضع لترويض أية "وكان"، أو على الأقل أية "وكان" قابلة للقراءة، قابلة لفك شفراتها والنطق بها بوصفها كذلك.

يقال في الغالب أن الأدائي ينتج الحدث الذي يتحدث عنه. ينبغي أيضا أن نعرف أنه،

بالعكس، حيث يوجد الأدائي، فإن الحدث الجدير بهذه التسمية لا يمكنه أن يحدث. إذا كان ما يحدث ينتمي لأفق الممكن، أو حتى لأفق أدائي ممكن، فإن هذا لا يحدث بالمعنى الكامل للكلمة. وكما حاولت أن أبين المستحيل فقط هو الذي يمكن أن يحدث. وعندما كنت أذكر دائما بأن التفكيك كان مستحيلا أو هو المستحيل، وأنه لم يكن منهجا أو مذهبا،أو تأملات فوق فلسفية، ولكن هو ما يحدث ،كنت أعول على نفس الفكرة.

والأمثلة التي حاولت من خلالها أن أبين جدارة هذا الفكر (الاختراع الهبة،العفو، الضيافة،العدالة،الصداقة.. إلخ.) تؤكد كلها هذا التصور عن الممكن المستحيل عن الممكن كمستحيل، عن الممكن- المستحيل، الذي لا يقبل الخضوع للتحديد من قبل التفسيرات الميتافيزيقية للإمكانية والافتراضية. لن أقول أن هذا الفكر عن الممكن المستحيل أي هذا الفكر الآخر للممكن هو فكر عن الضرورة، ولكن، كما حاولت أن أبين في مكان آخر هو فكر "الربما"، لهذه الصيغة الخطيرة "ربما" التي يتحدث عنها نيتشه والتي حاولت الفلسفة دائما إخضاعها.

ليس هناك مستقبل ولا علاقة بقدوم الحدث بدون خبرة "بربما". إن ما يقع لا ينبغي أن يعلن كممكن أو ضروري،وإلا فإن انبثاقه كحدث سيتم تحييده مسبقا. الحدث ينبع من "ربما" التي تتوافق لامع الممكن ولكن مع المستحيل. وقوته حينئذ لا يمكن اختزالها إلى قوة ما هو أدائي، حتى وإن أعطت هذه القوة في النهاية

الفرصة والفاعلية للأدانى،ولما نسميه قوة الأدانـى. أمـام مـا يحدث لـى وحتـى فيمـا أقرره أمام الآخر الذى يصل ويقع لـى، فـإن كـل قـوة أدانيـة تكـون معرضـة للتجـاوز والتعدى.

هذه القـوة المعزاة لخـبرة"ربمـا"، وتحتفـظ بتلاقـى وحميميـه مـع"إذا" ومع"وكأن" وبالتالى مع صيغة نحوية معينة لما هو شـرطي: وإذا حدث هذا؟ فـإن ذلك الذى هو مختلف تماما، يمكنه أن يحدث، ذلك قد يحدث. التفكير فـى"ربمـا" هـو التفكير فى"إذا" وفى"ماذا لو"؟. ولكن ها أنتم تلاحظون أن "إذا" هـذه و" مـاذا لـو" هذه و"وكـأن"هـذه، لا يمكـن إطلاقـا أن تخـتزل ضمـن نظـام لكـل اسـتخدامات "وكأن " الذى تحدثنا عنه حتى هذه اللحظة. وإذا ما تغير إعرابها وفق صيغة الفعل أو صيغة الشرط، فذلك ليعلن أيضا عن اللاشـرطي ، الطـاري او الحـدث الممكـن الـلا شرطي المستحيل وعن ذلك المختلف تماما الذي ينبغي في النهاية (وهذا أيضا ما لـم اتحدث عنه أو أفعله اليوم)أن نفصله عن الفكره اللاهوتيـة للسياده.فـي العمـق ربمـا تكون هذه هي فرضيتي:

يجب الفصل بيـن الاسـتقلال غير المشرط للفكر والتفكيك والعدالـه والعلـوم الانسانية والجامعه وبين كل وهم في السياده،والتحكم السيادي.

وبالتـالي أن يتـم انجـاز هـذه الفكـره للصيغـه الاخـري لــ((اذا)) فـيَ العلــوم الانسانية هذا الشي الذي هو اكـثر مـن عسير ، مسـتحيل ،متعدد ومتجـاوز للادانـي وللتنـاقض الاداني التقريري عندما نفكر داخـل اطـار العلـوم الانسـانية فـي هذا الحـد للتحكم وللاتفاق الاداني هذا الحد لسلطه الاداني ، ماذا نصنع ؟ ننتقل الي هذا الحـيز الذي يكون فيه السياق الضروري للعمليه الادانيه (سياق يكون مثلـه مثـل كـل اتفـاق هو سياق مؤسسي لا يجعل نفسه يمتلئ أو يتقيد أو يتحـدد بشـكل تـام . فـي العمـق ، ان التمييز العبقري والمبتكر بين الاداني والتقريري يبحث في الجامعة عما يكفل لـها السيطره السيادية علي داخلها.

وفيمـا يتعلـق بسـلطه الادانيـه يمكننـا اذن أن نتلمـس حدودهـا بيـن الخــارج والداخل،ولاسيما في حدود الجامعة نفسها ،وحـدود العلـوم الانسـانية وداخـل العلـوم الانسانية نقوم بالتفكير في عدم قابلية خارجها أو مستقبليها للاختزال ،وداخل العلوم

الانسانية نعتقد أنه لا يمكننا أن ندع أنفسنا سجناء في داخلها لكي تكون هذه الفكرة قوية زمناسبة فانها تنشد العلوم الانسانيه .التفكير في ذلك ليس عملية اكاديمية تاملية أو نظريه ، وليس يوتوبيا محايدة كما أن القول بذلك ليس مجرد منطوق ولهذا الحد القابل للانقسام دائما يحدث دائما ما يحدث فهذا الحد هو ما يقبل التاثير والتعبير وهذا الحد هو الذي يمتلك تاريخا. هذا الحد المستحيل،((الربما))و((الاذا)) هو الحيز الذي تكون فيه الجامعة معروضه أمام الواقع، وأمام القوي الخاصة بالخارج(سواء أن كانت هذه القوي ثقافية، ايديولوجية، سياسية اقتصادية أو أي شي اخر) هنا بالضبط تكون الجامعة في العالم الذي تحاول أن تخضعه للتفكير في هذا الحد الفاصل ينبغي عليها أن تتفاوض وان تنظم سبل المقاومة وأن تتحمل مسئولياتها ليس من اجل ان تنغلق وان تعيد تشكيل هذا الوهم المجرد وهو سيادتها والذي ربما نبدأ فى تفكيك تراثه اللاهوتى أو الإنسانىhumamste تكون على الأقل قد بدأت فى فعل ذلك.ولكن من أجل المقاومة الفعالة، بالتحالف مع القوى- الخارجة عن حدود الأكاديمية من خلال أعمالها oeuvres، من أجل تنظيم مقاومة مبتكرة مبدعة، لكل محاولة لإعادة السيطرة(السياسى القانونى، الاقتصادى..إلخ) ولكل الصور الأخرى للسيادة.

ولا أعرف إذ كان ما أقوله هنا قابلاً للفهم أو إذا كان له معنى. ولا أعرفا بالأخص ماهو وضع أو نوع أو شرعية الخطاب الذى أتوجه به إليكما هل هو أكاديمى؟ هل هو خطاب عن المعرفة فى العلوم الإنسانية،أم هو عن موضوع العلوم الإنسانية؟ هل هو خطاب عن المعرفة فحسب؟ أم عن المهنة وشهادة الإيمان الأدائية؟ هذا الخطاب الجامعة؟ أم إلى الفلسفة أو الأدب أو المسرح؟ أهو بحث أم درس أم ندوة؟

سيكون الأمر لكم فى الختام، ولكم أن تقرروا ذلك أنتم وآخرون. فالموقعون هم أيضا المخاطبون. وإن كان الذى أتحدث عنه هو المستحيل، فربما يأتى يوم، وأترككم كى تتخيلوا نتائجه. خذوا وقتكم، ولكن أسرعوا، لأنكم لا تعرفون ما ينتظركم.

دريدا يتحدث: كتابات وحوارات

- إعداد وترجمة كاميليا صبحي (*)

[١]

الايمان والمعرفة مصدرا الدين

جاك دريدا وجياني فانتيمو (**)

بدأت "الحروب الدينية"- مثل- تلك التي شهدتها البشرية منذ زمن بعيد- تندلع مجددا على أرض البشر (وهي لست العالم). وهي تسعى اليوم للسيطرة على السماء بالأصابع والعيون من خلال النظم الرقمية والرؤية المباشرة الشاملة والمجال الجوى والأقمار الصناعية ووسائل الاتصال المرئية والمسموعة وشبكات المعلومات وتمركز السلطات الرأسمالية الإعلامية. ونستطيع أن نلخص هذا في كلمات ثلاث هي: "الثقافة الرقمية والطباعة والشاشات التليفزيونية". فبدونها لن يسمع أحد اليوم عن أية تظاهرات دينية، ولا عن تنقلات وخطب البابا، ولا عن النفوذ المنظم للديانات اليهودية والمسيحية والإسلامية سواء كانت أصولية أم لا. ومن هنا يتضح كيف تسعى هذه الحروب الدينية الممتدة في أنحاء الكرة الأرضية إلى تحديد شكل العالم والتاريخ واليوم والحاضر. وربما ظل هذا الهدف ضمنيا غير معلن ولا يفصح عنه بوضوح، وربما تخفت وراءه أهداف أخرى كثيرة تم كبتها. بيد أن كل هذا لا يمر أبدا دون أعراض ودون أن يشد خيالات وأطيافا وأشباحا ويحملها إلى السطح لتثير تساؤلاتنا.

ولايتسع المكان هنا لإعطاء المزيد من صور وعلامات، بل لنسميها أيقونات، هذا الزمن مثل المنظمات- والقوى المحركة والأبنية ورؤوس الأموال- وعرض الظواهر الثقافية أو الاجتماعية والدينية على الشاشات. في هذا العالم الذى يتم التحكم فيه بالنظم الرقمية وبلقطات متتابعة وبنظرة متسعة هائلة غير آدمية أو كأنها نظرة الآلهة... شئ أشبه بعين شبكة ال سى أن أن، مفتوحة بصفة دائما وساهرة ترقب القدس بدياناتها التوحيدية الثلاث، وتتابع تنقلات البابا السريعة غير المسبوقة، وتذيع خطبته الأخيرة التى تناول فيها الإجهاض وموت الرحمة وقدسية

(*) أستاذ الحضارة الفرنسية ، جامعة عين شمس

(**) من كتاب "الايمان والمعرفة" لجاك دريدا وجياني فانتيمو صدر عام ١٩٦٦ بباريس عن دار نشر "سوى"

الحياة السليمة الفاضلة والتناسل فى ظل حب يجمع بين الأزواج، والذي يعد- إضافة لعزوبية القساوسة- خير وقاية ضد فيروس نقص المناعة المكتسب. لقد اذيعت هذه الخطبة على الهواء مباشرة وتم تسويقها بصورة مكثفة و إتاحتها على أقراص مدمجة، مثلما تعبأ الأن جميع الشعائر على الأقراص المدمجة. هذه العين هى أيضا التى ترقب حجاج مكة ثم تذيع بعدها مباشرة برنامج يأتي من ستوديو تليفزيوني أمريكى ويراه الاف البشر عن الدلاى لاما ودبلوماسيته الدولية والتليفزيونية...

هذه القدرة على أن نشهد كل هذه الظواهر، تتواءم بشدة ومستوى وحجم الزيادة السكانية عالميا كما تتوافق والتطورات التقنية والعلمية والاقتصادية والإعلامية لزمننا هذا. هذه القدرات الهائلة للأنظمة الرقمية نجدها ممثلة بصورة مكثفة في الطائرات الأسرع من الصوت او من خلال القنوات المسموعة والمرئية. أما الدين الذى لم يكن ينتقل إلا من خلال أطياف ما فقد أصبح اليوم يعبأ فى أقراص مدمجة يراه العالم اجمع مثل جلال سماء مرشوقة بالنجوم ، وفى هذا إحياء . متزايد وسريع للأطياف التى أسسته.

فبفضل الأقراص المدمجة ومدارات الأقمار الصناعية وإلات الطباعة والشاشات التليفزيونية والبريد الألكتروني وشبكات المعلومات أصبح بالإمكان اليوم نشر الدين بفاعلية فى العالم اجمع بل بصورة فائته العالمية من خلال "جماعات طائفية" جديدة، تعمل بعيدا عن سلطات الدول (سواء كانت ديمقراطية أم لا، وليس لهذا فى الواقع أهمية).

لابد من إعادة النظر فى كل هذا، مثلما يتعين إعادة النظر فى عولمة القانون الدولى على حالته الراهنة ونحن على اعتاب عملية تحول متسارعة غير متوقعة.

[٢]
دريدا وجدلية الموت

روبير ماجيورى

نعلم الحالة التى تحوط بهذه الكلمة . ولكن التفكير فى الموت "كموت" نحتاج إلى توازن خاص • هى لعبة شائكة . أسلم دريدا نفسه إليها فى كتابه " Apories " الذى يقع فى ١٤٠ صفحة والصادر عن دار نشر جاليليه عام ١٩٩٦•

من المستحيل أن نتحدث عن محتوى كتاب لجاك دريدا ؛ ليس لأنه يكتب كلام مبهم أو مشوش، ولكن لأنه يقدم من خلاله عمل فلسفى أصيل لا يتحول بالفعل إلى سؤال إلا أثناء طرحه.. أثناء إعمال المطرقة والإزميل والمنشار لرأب أجزاءه ، فينجلى ويبرز ويزداد بهاءً. لهذا يبدو اسم هذا الكتاب مجمل بكل القضايا . فلأن كانت القضية فلسفية، فهى تنطوى بالضرورة على متناقضات لكل منها حجتها القوية. ولأن تعلق الأمر بالموت، فسيسهل علينا التسليم بأنها متاهة من المتناقضات وبأن الطريق وعر مسدود يستحيل السير فيه قدما. ولكن كيف نكتشف وعورة الطريق إن لم نعانى عذاباته ونشعر بخطورته وصعوبة المضى فيه ؟

على الفيلسوف أن يكابد محنة " الحدود " ، محنة الوصول إلى ما لا يمكن تجاوزه، و تجريب عدم القدرة على تجاوز حدود ربما كانت حاجزا أو بابا ، حدا أو معبرا صوب "مكان" يصبح فيه مجرد طرح السؤال درب من المستحيل .

ولكنه ليس بمكان . وبلوغه (أى تجريب المستحيل) يقتضى التعرج فوق الذرى وتفادى أقل انحراف وتجنب الوقوع فى دائرة الممكن ، دائرة ما طرح سابقا ومازال مطروحا .. فدون هذا لن نظفر بمعنى الصداقة والهبة والضيافة أو نصل إلى الآخر كما هو، وإنما سنحظى بمجرد وصف لصداقة نشعر بها وهبة نتلقاها وضيافة نمنحها وآخر نلقاه. فأى فضائل وأى توازن لابد أن يتحلى بهما من يتجرأ على التفكير فى الموت "كموت" ؟ هى تلك التجربة العسيرة التى يدعونا دريدا لخوضها.

والحديث عن الموت هو دائما حديث عن شيء آخر . كما أن الحديث عن شيء آخر يردنا دائما إلى الحديث عن الموت . ولكن ، هل يحدث أبدا أن نتجاوز تلك الحدود التى يمكن عندها وصف كنه الموت بحق ؟

لقد ربطت المعارف الوراثية الموت بالطبيعة ، بينما تناولت العلوم الأنثروبولوجية الموت من منظور ثقافى تاريخى (وفى هذا الصدد يشير دريدا إلى أعمال كل من فيليب آرياس ولويس فانسان توماس). وقد ساد منذ ذلك الحين اعتقاد بأنه قد تكشف كل شيء عن "الوفاة من المنظور الثقافى ، وعن الطقوس المصاحبة للموت ، وعن القرابين، والحداد ومراسم الدفن ، وإعداد المتوفى ، و تغسيله، ولغة الموت ومفرداتها بصفة عامة، وكذلك عن النواحى الطبية المتعلقة به " بينما نحن في الحقيقة نجهل كل شيء عن الأمر. إذ تفترض تلك المعارف دائما " تصورا للموت " وكأننا نعرف بالفعل " كنهه ومعناه " : معنى "موتى" بالنسبة "الذاتى" . لهذا ، يعمد دريدا إلى تغير المسار ، ويتجه صوب "مكان" يتجاوز الحدود الواقعة بين الثقافة والمعارف واللغات والعلوم ، ليطبق تحليلا وجوديا لهذا "الوجود المنذور للموت" كما ورد فى "الوجود والزمن" ، حيث يُعَرِّف هيدجر الموت فيقول انه " إمكانية استحالة الوجود " . وهنا تطفوا على السطح صعوبات أخرى . فإن كنا نعنى بالوجود " وجود الإنسان (كذات وضمير وروح وجسد) فسيكون تحليله بصورة أساسية أنثروبولوجيا ، يتيح لنا مجرد معرفة طرق معايشة الوفاة وكيف " ينتقل المتوفى من الحياة إلى الموت " . ولكى نفهم كيف يصبح انتهاء هذا الوجود إمكانية لشيء مستحيل فلابد ان نميز ثلاثة أنماط للوفاة ، هى الهلاك والوفاة والموت. فإن كان الإنسان الفان هو من " يمر بتجربة الموت كموت " ، فإن الحى بصفته حى – الحيوان تحديدا– ممكن أن ينتهى بالطبع ، أى أن يهلك ، ولكنه أبدا لا يموت فعليا . فالحديث عن هلاك قنفذ أو أيل أمر مختلف. فالهلاك ، أو ترك الحياة يعنى ضمنيا أن آخر أقر بحدوث الوفاة وأعلنها طبقا لقواعد ومعايير بيولوجية . معنى هذا أن فقط الكائن الحى "الموجود" ممكن ان يهلك. ولكن الهلاك لا يعنى الموت من وجهة النظر الوجودية. فإن كان الوجود ممكنا كوجود متاح له إمكانية ما، فسيكون الموت إمكانية "لإمكانية عدم الوجود" أو إمكانية "عدم إمكانية الوجود" . وبإمكان الموجود الهروب من هذه الحقيقة اليقينية ، كما أن بإمكانه الاقتراب منها ، وانتظارها انتظارا حقيقيا ، بقلق وحرية. "

لن نقف هنا عند الكيفية التى يعيد بها دريدا رسم حدود تحليليه هيدجر . ولكن عدم إمكانية تطبيق ما يعرض له أمر يتضح فورا ، ليس بخصوص الموت وإنما

بخصوص مسألة أن " نعيش الموت". فالتوقع هنا لا يعني الانتظار أو التأكد بقدر ما هو انتظار من الجانبين . فالموت هو فى حقيقة الأمر اسم لتزامن مستحيل، ومع هذا ينتظره الجانبين معا، فى آن واحد (..) وهما لا يصلان أبدا معا إلى هذا الموعد، ومن ينتظر الآخر عند هذه الحدود ليس من يصل أولا أو من يذهب قبل الآخر . فحتى ننتظر الآخر فى هذا الموعد لابد من الوصول متأخرا .. "هذا يعنى أن ننتظر أنفسنا" وكأننا على موعد مع ذاتنا ، كما هى، ذاتنا التى لا نعرفه. "

[٣]
التحليل النفسى يقاوم

عرض: اليزابث رودينسكو

دريدا ، عازف التفكيكية الماهر ، أدرك وهو يحاور "أمواته" ـ لاكان وفوكو ـ أن التحليل النفسى لم يستطع أن يبنى تصورا موحدا للمقاومة بل كان طرفا فى مقاومة ذاته.

عرض لكتاب " مقاومة التحليل النفسى "لدريدا"

لا يوجد عمل لدريدا يخلو تماما من تأمل طويل حول التحليل النفسى. فمنذ أن كتب "الكتلة السحرية" عام ١٩٦٦مشبها الجهاز النفسى بالآلة الكاتبة، ومرورا بـ "كارت بوستال"الذى دعى فيه أفلاطون وأرسطو بعد موتهما إلى وليمة لمناقشة ماوراء مبدأ اللذة وغريزة الموت، لم يكف الفيلسوف عن محاولة البحث فى نصوص فرويد وإجلاء ما فيها .

وتقوم التفكيكية على دراسة صلب النص ليفضى بما يأبى البوح به أو بالأحرى ما يسكت عنه. وفى نهاية هذه الممارسة الحاذقة يشعر القارىء أنه أكتشف ما يكمن وراء مظاهر عقلانية خادعة، ويصل إلى دلالات الحرف فى عنفوانه الأصلى، الذى يحرك النص دون وعى ، ويمنحه قابلية قراءة جديدة بعد أن يُرَد إلى حقيقته الأولية .

ويشتمل كتاب " مقاومة التحليل النفسى " على ثلاث دراسات كانت فى الأصل محاضرات ألقاها دريدا فى ندوات ثلاث ما بين عامى ١٩٩١ و١٩٩٢ . وفيه يتأمل دريدا بنظرة لا تخلو من حزن ما آل إليه حال التحليل النفسى وما

يتعرض إليه من إندثار فى عالم تسيطر عليه الفاعلية الاقتصادية ، محتفيا باثنين من أكبر المفسرين لفكر فرويد وهما جان لاكان وميشيل فوكو.

كان فرويد يرى فى المقاومة آلية يواجه بها الفرد ما يأتيه من دائرة اللاوعى. لذلك اعتبر الاستقبال العدائى الذى لقاه التحليل النفسى فى كل مكان نوعا من التعبير عن الهوان الذى شعر به الإنسان بعد أن كشف له التحليل النفسى انه لم يعد سيد وعيه.

وانطلاقا من هذه المقاومة للتحليل النفسى ، يوضح دريدا إلى أى حد تم تجازو هذه المرحلة ، وكان المجتمع الغربى قد استوعب التحليل النفسى لدرجة أن نسيه أو اعتبره دواء قديما انتهت صلاحيته وهو على أرفف الصيدلية ، دواء " قد يفيد فى الحالات الطارئة أو فى حالة وجود نقص ما ، لكنه لم يعد مستخدما بعد أن تم التوصل إلى ما هو أفضل منه من زمن" . وقد واكب هذا التناسى عودة لتفسير الظواهر النفسية تفسيرا عضويا محضا ، دعمته مقاومة جديدة نابعة من التحليل النفسى وقد أصبح يقاوم ذاته وكأنه إجراء "وقائى ذاتى " . مثل هذه النوعية من المقاومة الذاتية إن دلت على شىء فإنما تدل على أن التحليل النفسى لم يستطع أن يقيم تصورا موحدا لعملية المقاومة ، ولم يتحدد بالتالى إلا قياسا بما يقاومه. ومن هنا كانت علاقته الخاصة بغريزة الموت.

وفى هذا الكتاب ، نرى الفيلسوف يحاور بقوة العمر " أمواته " ، لاكان وفوكو ، حول مسائل تتعلق بالموروث والأصول والأبوة . وفى الفصلين الذين أفردهما لهما يطلق دريدا العنان لنوع من المناجاة يحكى من خلالها حبه للاكان، ويرصد مع فوكو كيفية إجراء "إطلالة صحيحة" على فرويد . ولا ينتهى من التعليق على لفظ "المقاومة" المشحون بتاريخ تفخيمى طويل يعيد فيه إحياء عهد ليس ببعيد، عرف التحليل النفسى خلاله كيفية مقاومة الذات والعداوات، من خلال تفجير القطارت والدبابات ومراكز القيادة.

[٤]
حوار جاك دريدا و ديديه إيريبون
نعم ، كتبى سياسية

هو أكثر من يُقرأ من الفلاسفة فى العالم، وأكثر من تتعرض أعمالهم للنقد والتعليق. وقد صدر له عام ١٩٩٦ ثلاثة كتب تناقش قضايا الموت و التحليل النفسى والدين، وبصرف النظر عن تنوع الموضوعات فالملاحظ أن السياسة حاضرة دائما فى قلب كتاباته وفكره .

بعد أن دعانا عام ١٩٩٤ إلى التفكير فى الصداقة من خلال " سياسات الصداقة"، وفى القانون والعدالة من خلال " قوة القانون " ، ثم أتبعها عام ١٩٩٥ بحديث فى مسألة الأرشيف والتذكر وكأنه مصر كل الإصرار على أن يجيل نظرته النقدية "التفكيكية" على جميع القضايا المتعلقة بالفلسفة والسياسة ، أصدر دريدا عام ١٩٩٦ ثلاثة كتب هى "متناقضات" عن دار نشر جاليليه ويقع فى ١٥٠ صفحة ، و "مقاومة التحليل النفسى" عن دار نشر جاليليه ويقع فى ١٥٦ صفحة. و أخيرًا "الدين" بالاشتراك مع جيانى فاتيمو عن دار نشر "سوى" ويقع فى ٢٤٠ صفحة .

فى " متناقضات " و" مقاومة التحليل النفسى " يتبع دريدا منهجه التقليدى . فيعمد إلى تفسير فكرته معتمدا على نصوص قديمة أو معاصرة يفككها ويعرض بنيتها كما يتصورها ، ليقدم فى النهاية من خلال هذه الرحلة وما تحويه من مواجهات عديدة عدد من التحليلات أو المقترحات النظرية. ففى "متناقضات " نجده يولى اهتماما خاصا بأعمال فيليب آرياس ولوى فانسان توماس عن التاريخ وأنثروبولوجيا الموت ويقابل ما يطرحونه من أفكار برؤية هيدجر عن " الكون والزمن " والذى أراد بها تأسيس " تحليلا وجوديا " سابقا عن جميع التناولات التى اتخذت من الأعراق أو التاريخ أو علم النفس مدخلا لها ، ليتضح لنا فى النهاية اعتراض دريدا على كلا الفريقين ، موضحا الوشائج الوثيقة بين المنهجين بحيث لا يمكن فصلهما ، إذ يشتمل الواحد على الآخر.

أما فى "مقاومة التحليل النفسى" فيواجه دريدا - إذا جاز التعبير - كل من فرويد ولاكان وفوكو . ففى نصه عن فرويد ، يركز دريدا على التعريف بمنهجه الخاص الذى عرف فى العالم أجمع بـ "التفكيكية" ويقول عنها إنها " تحليل فائق

" : هى عمليـة " فك وتحليل وفصل للرواسب والحقـائق المصنوعـة والمعتقدات والمؤسسات " . وبما أن التفكيكية تقترب فـى هذا مـن التحليـل النفسـى وحركتـه ومسلكه كـان لابد لـها مـن الاصطدام بدورهـا بمظـاهر "المقاومـة" . فقد شـهد التحليل النفسى دائما حركة مقاومة خارجة عن نطاقه ، ثقافيـة أو سياسـية بـالطبع . ولكن إلى جانب هذا شهد كذلك مقاومة نابعة من داخله، من جوهره: إذ يبقـى دائمـا شىء ما ، أثر ما ، يفلت من هذا التحليل. ولكن "المفكك" يعرف جيدا أن هذا الجزء المتبقى لا يمكن تلخصيه أو اختزاله . ولابد من التخلى عن فكرة نجاحنا فى الوصول إلى الأصل من خلال ممارستنا التحليل النقدى والجينيالوجى .

وعلى أساس فكرة إمكانيـة الوصول إلـى "أصل" أو حقيقـة "أصليـة" ، يقيم دريـدا نقده لكتـاب فوكـو " تـاريخ الجنـون " . ففـى الطبعـة الأولـى مـن كتابـه الصادر عام ١٩٦١ بالمقدمة الأصلية - التى حذفها فيمـا بعد – سعى فوكـو جـاهدا إلـى أيجـاد " تجربـة أصليـة" وأساسية للجنـون فـى شكله الخـالص الحـر، قبـل أن تقيدها المعرفة وقبل أى فعل يحتويها ويدخلها الـى حيز الصمت. هذا العمـل لفوكـو هو أقرب للغنائية التراجيديا والرومانسية التى تميز أعمال نوفـاليس منـه للمشـروع السياسى. وقد نجح دريدا الى حد بعيد فى توضيح كيف استطاع فوكو من فصل الـى آخر تعديل حكمه على فرويد. وقـد كتب فوكـو يقـول: "لابد أن نكـون منصفيـن مـع فرويد" لاسيما وقد أقر الحديث عن الجنون. وفى نفس الوقـت اعتبـر فوكـو التحليـل النفسى نتاج تـاريخ طويل نجـح فـى " إقصـاء الجنـون". وعلـى هـذا وانطلاقـا مـن الإمكانيات التى فتحها أمامه كل مـن نتيشـة وفرويـد اسـتطاع فوكـو أن يؤكـد قدرتـه على كتابة تاريخ الجنون اعتمادا أحيانا علـى نيتشـه وحـده ، بمـا أن فرويـد لـم يكـن آنذاك سوى مرحلة من مراحـل عديـدة أخـرى ، بمثـل مـا كـان إنشـاء معـازل نفسـية لوضع المجانين تحت الوصايا أو ابتكـار "طـب عقلـى" أحد مراحـل تـاريخ طويـل . ومن خلال كتب فوكو السابقة تتبع دريدا هذا التضارب والتنـاقض الدائـم فـى علاقتـه بفرويد، أولا فى كتابه "الكلمات والأشياء " ، ثم فى كتاب " تاريخ الجنس " .

لقد أعوز دريدا الوقت للأسف(فكل هذه الكتابات كانت فى الأصل محاضرات لـه) . وقد اكتفى بالإشارة إلى هذه الدراسات النظرية الأخيرة الكبرى لفوكو والتى كان مـن شـأنها أن تصبـح تحليـلا كـاملا قائمـا بذاتــه ، لاسـيما وأن مشـروع فوكـو عـن " الجنـس" يمكن أن يقـرأ بالكـامل علـى أنـه إعـادة للتفكير والتسـاؤل بشـأن التحليـل

النفسي وخاصة تحليل لاكان . وبالفعل يؤكد دريدا في أحد نصوصه عن لاكان أن الحداثة النظرية والفلسفية كان لها حوار - ضمني أحيانا صريح أحيانا أخرى - مع أعمال لاكان . ويضيف أن أي احتفاء أو تكريم للاكان هو اليوم بمثابة عمل سياسي من الدرجة الأولى، إذ يرد له مكانته التي يستحقها في الوقت الذي تحاول فيه بعض العقول المتحفظة غير ذات الشأن - وقد هيء لها مناخ الإصلاح الذي نشهده منذ بضع سنوات - أن تجتث حتى ذكراه. وهكذا نفهم أن هذا العمل الذي يتناول التحليل النفسي هو بالدرجة الأولى عمل سياسي.

وكذلك كتابه الذي تناول فيه مسألة الدين ، وقد كان ثمرة لقاء تم في كابري وضم دريدا وجياني فاتيمو وموررزيو فيراديس وجدامار وألدو جارجاني وأوجينيو ترياس وفيسانزو فيتلليو . وهذا هو نص الحوار الذي أجريناه معه :

- من الملاحظ أن البعد السياسي حاضر بشدة في أعمالك الأخيرة بدء بكتابك " أطياف ماركس " الصادر عام ١٩٩٣ والذي لاقى نجاحا مدويا ، ووصولا إلى أعمالك الصادرة في الآونة الأخيرة - والتي يحمل واحدا منها بالفعل عنوان "سياسات الصداقة" - إضافة إلى العمل الجماعي الذي تناولتم من خلاله موضوع "الدين" .

- ما تسميه " بعدا سياسيا " في أعمالي ليس شيئا حديثا ، ولم ينتظر ظهور " أطياف ماركس " حتى تتضح معالمه .. ولكن دعنا من هذا. (ولكن ، ربما آن الأوان بالفعل ألا ننتظر حتى يعلن خطاب ما أنه سياسي بإشارات كبرى أو علامات مضيئة أو بقرع الطبول ، كأن يستخدم أسم ماركس على سبيل المثال أو كلمة "سياسة" بصورة مباشرة أو ألفاظ أخرى من هذا القبيل مستمدة من المصطلحات السياسية التقليدية ، حتى نقر أنه خطاب سياسي.) بالنسبة لماركس ، فانني اشعر بالسعادة لكوني لم أعد الوحيد كما بدى لي عام ١٩٩٣ (أقصد من بين غير الماركسيين ، أو خارج الماركسيين المستديمين) الذي نبه إلى ضرورة عدم الخضوع إلى أرثوذكسية جديدة ممكن أن تعقب الماركسية ، أو الاستسلام إلى اتفاق دوجماتي جديد ومريح ، أوالترحيب بنظرة لا ترى إلا مصلحتها ولا ترى أبعد من وضع العالم والسوق ، ففيما حدث الكفاية كي تتكشف الأشياء ويزول الوهم ونفيق فتتبدى لنا حقيقة الأمر أكثر فأكثر. إن ما طمأنني بعض الشيء ، بل رسم أحيانا على وجهي ابتسامة هو قيام بعض الكتب الفرنسية مؤخرا - تبعتها في ذلك

بعض الجرائد - (كأنهم أفاقوا فجأة واكتشفوا الأمر) بإلقاء الضوء أخيرا ليس على استسهال "الرجوع إلى ماركس" ، بل قاموا بالفعل عام ١٩٩٣ بالتنديد بهؤلاء الأشخاص (وهم لا يتغيرون أبدا) الذين - بكل غطرسة وثقة ورباطة جأش - لا يقرءون أبدا ، وإنما يسلكون أقصر السبل . كما ألقوا الضوء على ضرورة القيام بفعل أكثر تعقيدا من هذا ، أريد أن أعتقد أنه سيكون أكثر مسئولية بعد قراءة النصوص وفهم اللغة والرهانات السياسية.

- إذا تجاوزنا العنوان والصفحة الأولى لوجدنا أن " أطياف ماركس" يمكن وصفه بأى شىء إلا أن يكون كتابا ماركسيا. فمثله مثل كتاب " سياسات الصداقة " والكتب الأخرى التى أشرت إليها ، هو محاولة لوضع ما يمكن أن نعتبره تصورا آخر " للسياسة والديمقراطية " فى مواجهة الضرورات الملحة التى نشهدها اليوم (مثل الأشكال الجديدة للحروب دوافعها والسوق والجماهير والبُنى التقنية الإعلامية التليفزيونية ، والتغيرات التى طرأت على مفهوم المواطنة وعلى القانون الدولى وخلافه) . ان صعوبة الأمر (وهى ليست فقط مسئولية المفكرين والفلاسفة) تكمن فى "ممارسة السياسة" فى ظل ظروف قائمة تسيطر فيها الآلات والخطب القديمة على الساحات ، والسعى للتفكير بشكل مغاير فى السياسة وأصولها و ما سيطرأ عليها فى المستقبل ، ورؤية أشياء تعلن عن وجودها أثناء سعينا لتغييرها جذريا. إن إتيان كل هذا فى نفس الوقت أمر شبه مستحيل ولكنه ضرورى . فان تحقق ، لن يكون فقط شيئا نادر الحدوث ، ولكنه فى غالب الأمر سيكون أمرا غير مسبوق بل من الصعب فهمه . وربما كان هذا سببا أدعى كى نصر عليه .

- بالنسبة للعمل الجماعى الذى اشتركت فيه والقائم على مسألة الدين ، هو ثمرة لقاء دولى تم فى إيطاليا فهل كنت من أقترح موضوع هذا اللقاء؟

- لا لم أختاره وحدى . لقد اقترحنا – جيانو فاتيمو وأنا - نفس الموضوع، ولم نكن تشاورنا في الأمر من قبل ، وربما كان لهذا دلالته . لقد أردنا أن نبحث هذا الموضوع القديم وكأنه شيئا جديدا تماما ، أردنا أن نناقش هذه الكلمة القديمة بكل غموضها.. وقد اجتمعنا في أحد الجزر في ندوة لم نكن قد خططنا لها مسبقا ، ثم قام كل واحد منا بكتابة دراسة إحياءً لهذا اللقاء الغريب.. لقد كان علينا أن نفتح أعيننا جيدا وأن نعيد التفكير لنرى الأشياء بصورة أكثر وضوحا. وكيف السبيل

إلى فهم ما يحدث اليوم في العالم تحت مسمى الدين وباسمه دون أن نقصى جانبا تاريخه على الأقل والحكايات المتعلقة به. هل مازلنا نستطيع أن نتحدث عن الدين وكأن كل واحد يستطيع أن يعرفه؟ لابد من تحليل هذه الظاهرة كى نتمكن من التفكير فيما يحدث اليوم وما نسميه " بالعودة الى الدين" أو ما تطلق عليه جميع الأديان أصولية وتعصب . فخلف هذه الظاهرة نستطيع أن نتبين أشياء كثيرة غير متجانسة(الإيمان والدين، اللاهوت والدين ، التقديس والإيمان الخ..) هناك دائما مصدرين على الأقل ونوع من الحصانة الذاتيـة الغريزيـة أحاول أن احلل إلحاحها ونتائجها وآلياتها أو ما تدبره . هذه الآليات تصنع من هذه "العودة للديني" ظاهرة من ظواهر الحداثة التقنية العلمية (وليس مجرد ظاهرة قديمة كما نعتقد وحتى وإن كان هذا حقيقى في بعض الأحيان) وتجعلها كذلك رد فعل إزاء اقتلاع الجذور وزعزعة مكانة الأراضى السياسية بسوق تقنى علمى يعتمد على شاشات العرض (وهناك وجهة نظر أخرى لبرجسون تقول أنه الدور الأساسى للكون الذى هو آلة في يد الآلهة". وبداية من العنوان ، سعيت لتقليد كبرى المحاولات للتفكير في الدين من وجهة نظر فلسفية (مثل الدين وحدود العقل العادى لكانط ، الايمان والمعرفة لهيجل، مصدرا الأخلاق والدين لبرجسون، وحاولت من جانبى أن أضع هذا الفكر في مواجهة ما هو قادم إلينا اليوم ، وما يجعلنا نعيد التفكير في هذا التعارض الموروث بين الأيمان والعقل النقدى، بين الإيمان والأنوار. ولكننى لا أستطيع أن أتحدث عن نصوص هذا الكتاب شديدة التعقيد والتى قمنا بتجميعها لفلاسفة أوربا القادمين من ايطاليا والمانيا وأسبانيا وفرنسا.

- فى حلقاتك الدراسية فى مدرسة الدراسات العليا تطرقت فى هذا العام لمسألة " الضيافة " . وهو موضوع فلسفي سياسي حالي هام .

- فى بداية الثمانينيات ، ولمدة أربع سنوات دارت هذه الحلقات الدراسية حول قضية القومية، والقوميات وسياسات الصداقة وبلاغة التوحش . ومن خلال تسلسل طبيعى إلى حد كبير ، وتحت عنوان عام هو " قضايا المسئولية " تحدثنا عن " السرية " و" الشهادة " ثم عن " الضيافة " .. من هو الضيف أو المدعو أو الزائر الغريب ؟ على من نطلق لفظ " بربرى" ؟ من هو القادم ؟ ومن هى الرهينة ؟ ماذا حدث خلال هذا القرن ؟ إن ما سيحدث في الغد بشأن اللجوء والنفى والإبعاد والفصل العنصرى والنقل ستهتز على أثره كل الفئات الموروثة . وقد

اعتمدت هذه المحاضرات من ناحية على فكر جينيالوجى يبحث أصل تصور وخبرة الضيافة . (في العهد القديم والنصوص الرومانية والإغريقية وفى مفردات المؤسسات الاندو أوروبية ، كما يقودنا بنفينيست بين ما يقودنا إلى دروب مقلقة حيث تتقابل هذه القيم ويفسد بعضها البعض بصورة شبه حتمية) كما رأت من ناحية أخرى ضرورة إجراء تغيير في حقوق وواجبات الضيافة في أوروبا وغيرها لتوفق ما بين قانون لضيافة عادلة غير مشروطة ترحب بكل قادم دون أن تطلب منه كشف حساب حول هويته ولا أن تطالبه بتحديد من أين أتى ولا تسأله عن جنسيته ، والقوانين المقيدة للحقوق التقليدية (كما وردت في نص كانط الأكثر سخاء حول الحقوق السياسية للضيافة بين الدول.) لابد من ابتكار أشكال وسط بين هذه القوانين ، لنصل إلى قانون جديد أكثر عدلا وقابلية للتطبيق. هى إذا حلقات دراسية نتحدث فيها عن أوديب وأفلاطون وكلوسفسكى كما نتحدث أيضا عن اتفاقيات شانجان وقوانين باسكوا ومشروع قانون طوبون حول "جريمة الاستضافة " أو عن التقنيات التليفزيونية التى تؤثر على العلاقة بين الخاص والعام كما نتحدث حتى عن مسألة " الوجود بالمنزل" .

- لا يقف موقفك السياسى فقط عند حدود كتبك ومحاضراتك أو حلقاتك الدراسية ، فأنت مسئول أيضا عن البرلمان الدولى للكتاب . وفى هذا الإطار تدخلت فى قضايا محددة مثل الفصل العنصرى ومشكلة موميا أبو جمال ، كذلك انخرطت فى تأمل جماعى أعم حول الوضع السياسى الدولى وإمكانية مشاركة المفكرين اليوم .

- فى الحقيقة ليس لدينا وقت أو مساحة لنتناول هذا الأمر وهذا ما يملى على إجابة فقيرة تتلخص فى نقطتين :(١) مثل كل المبادرات الفكرية ، يواجه البرلمان الدولى للكتاب مشكلة مع وسائل الإعلام - وإن كان لا يخضع لها - وهو نفس ما يعانيه كلانا هذا اليوم . وبالمثل تلقى جل أعمالنا وأكثرها فاعلية التجاهل من قبل وسائل الإعلام التى لا تلقى عليها أى ضوء ، مثل على سبيل المثال عملية الإنشاء الفعل لشبكة واسعة من المدن أعدت لاستضافة (فيما يعد مواطنة جديدة) كتاب وصحفيين أو مفكرين بصفة عامة ، جزائريين على سبيل المثال ، حينما يتهددهم الموت أو يكونوا مطاردين فى بلادهم . لم تعد مسألة الإعلام وانتشاره الجماهيرى مجرد أمر يلقى مقاومة وإنما يتعلق الأمر برهانات تقنية واقتصادية وسياسية تجتمع اليوم فى التكثيف المطرد للسلطة الإعلامية. نحن لسنا ضد

الإعلام بشكل عام وإنما نفرق بين مختلف وسائله وننقد أو نغير بعض الأشياء لإعطاء الفرصة لكلمة تتعرض لقدر أقل من الضغوط . أستطيع القول أننا نريد أن نعطى"زمنا مختلفا للكلمة" و "إيقاع" مختلف .(٢) بالنسبة لمسألة الإيقاع، وخاصة فى علاقته بوسائل الاتصال المرئية ، فإن من أكثر الصعوبات التى تواجه المفكرين بصفة خاصة تكمن فى عدم تجانس الزمن السياسى والتغيرات المتلاحقة. حينما قمت منذ خمسة عشر عاما - بالتعاون مع فرنان - بتأسيس جمعية جان هوس أكدت من أعماق أحد سجون براغ أن هذا السجن الشمولى أو العسكرى سوف يبقى على ما هو عليه خلال عقود قادمة، وأنه سيستمر إلى ما بعد عام ١٩٨٩، وقد كان خطئى لحسن الحظ شديد. لقد كان لدينا بالطبع ألف سبب يحملنا على الاعتقاد أن الفصل العنصرى سيلغى ذات يوم.. ولكننا حينما نظمنا مع أنطونيو سورا وأرنست بينيون آرنست معرض" فن ضد الفصل العنصرى"عام ١٩٨٣، وتعهدنا بأن نقيمه من أجل جنوب أفريقى محررا من الفصل العنصرى ، من كان يحلم آنذاك أن الأمر سيتحقق بهذه السرعة وأنه سيكون لجنوب أفريقيا هذه العاصمة وهذا البرلمان بقيادة مانديلا؟ لابد من تحليل نماذج أخرى كثيرة ولكن ليس لدينا المساحة الكافية كما تقول أنت .. كيف تريد لنا أن نتحدث بهذا الإيقاع ؟

[٥]

اليسار هو الرغبة في تأكيد المستقبل

حديث مع جاك دريدا وتوماس أشوير

بصفتك فيلسوفا ، لطالما اشتركت فى الجدل المثار حاليا على الساحة مثل خلافات اليمين الجديد او البرلمان الدولى للكتاب .. فهل نستطيع القول أن المناخ السياسى تغير بعد انتخابات بريطانيا وفرنسا؟ وهل سيستعيد المفكرون شجاعتهم بعد سنوات بدوا خلالها وكأنهم شلوا نتيجة لوضع ما بعد التاريخ والكلبية ؟

وهل فقد " المفكرون " يوما شجاعتهم ؟ لاشىء يؤكد هذا الأمر. كان عليهم أن يعوا التحولات العميقة التى شهدتها الساحة العامة خلال العقود الأخيرة والتى تعاقبت بإيقاع غير مسبوق. لقد شهد توجيه الخطاب فى الحقل الإعلامى أو فى مجالات التقنيات المرئية انقلابا كبيرا ، كما تعرض لتجاوزات وانحرافات كثيرة ، وأصبح على نحو ما أداة فى يد السياسة أو الاقتصاد. فى رأى أن من احتاج بالفعل للكثير من الشجاعة فهو المواطن " المسؤول" ، ليتثنى له تحليل هذه التطورات ويتمكن من تجنب تلك الفخاخ المنصوبة وهو يتخذ قراراته لاسيما وأن البعض حاول استغلال هذه القوى الإعلامية الجديدة لمصالح شخصية. لقد كان المثقفون أكثر حضورا ونشاطا عما يبدو عليه سؤالك فى كافة مجالات الحياة العامة فى أوروبا وغيرها، فى وقت كانت المحافل السياسية أو الحكومية مشلولة غالبا بفعل نماذج الماضى. وإذا كانت الشجاعة فضيلة - فكرية تحديدا - فهى ليست الميزة المحددة التى يحق لنا أن نطالب بها المفكر بصفته مفكرا . فالمفكر غير الكفء وغير المسئول قد تواتيه الشجاعة أيضا، ولكن لإتيان أسوأ الفعال . كما اننى لا اعتقد أن جميع " المفكرين" كانوا - على حد قولك - " مشلولين بفعل ما بعد التاريخ ". وعموما ، من العسير أن أجيب على سؤالك فى بضع كلمات. فلابد أولا أن نتفق على ما تقصده بما بعد التاريخ و الكلبية . ولا بد أن نعيد النظر (كما أود أن أفعل إن أوتيت المساحة والوقت) فى الفهم المتسرع لهذا الموضوع . وأفضل - اختصارا للوقت - أن أعرب فى بداية هذا الحديث للمرة الأولى والأخيرة عن عدم ارتياحى لهذا الموضوع ، على ألا أعود إليه مرة أخرى.

فالأمر يتعلق بخطورة الملابسات التـى تحيطـها وسـائل الإعلام والنـاس بمـا يقوله المفكرين. فإذا أعلنت على سبيل المثال عن رفضى مناقشة مسألة الكلبية ومـا بعد التاريخ ووضع المفكر فى أربع أو خمس جمل كما تطلب منى أن أفعل الآن فـهل أتهم بالترفع و التزام الصمـت ؟ هل مـن الكياسـة أن أحيلكـم إلـى نصوص منشـورة أناقش فيها هذه القضايا أم أن هذا سيعد نوع من العجرفة ؟ ألا يجوز مثل هـذا الأمـر فى الصحافة ؟ إنها الإجابة الأكثر " مسؤولية " مـن وجهـة نظـرى ، إذ تدلـل علـى الصعوبة التاريخية التى ألمحت إليها منذ لحظات . لقـد تغيرت ظـروف إبـداء الـرأى على العامة ، ولابد من تغيرها .

وبصورة أكثر بساطة ومباشرة أقـول ردا علـى سـؤالك نعم ، كـانت انتخابـات بريطانيا وفرنسا " مؤشرا طيبا " أو لنقل الأقل سـوء .. أقولـها بكـل حـذر وتحفـظ . وعلى الرغم من بعض التماثل الظاهرى الذى يطيب للبعض أن يؤكده ، لابد أن نضع فى الاعتبار أن " التحول " الإنجليزى الأخير له " دلالة " تاريخيـة مختلفـة تمامـا و " وظيفـة " مغـايرة قياسا بـالتبديل الفرنسـى المنتظم. وتعد أهـداف الأغلبيـة (العمالية والاشتراكية) الجديدة المعلنة أكثر اختلافا – وربمـا توائمـا-عمـا يشـاع فـى كثير من الأحيان ، وكذلك المخاوف والآمال المصاحبة لـها . صحيـح أنـها قد تعطـى أملا فى وجود مقاومة سياسية واجتماعية أكـثر تيقظـا للنزعـة الاقتصاديـة والماليـة التـى تسـعى لفـرض سـيطرتها علـى الفكـر الأوربـى الجديـد . ولكـن الواقعيـة والبراجماتية التى تنادى بها الحكومتان قد تفضى تحديدا لما يحـاولون الفكـاك منـه ، أقصد التوائـم وهـذا الشـىء غير واضـح المعـالم الـذى يسـمونه " العولمـة " ، أو التوائـم المزعـوم والسـوق وسياسـات الحـدود والـهجرة وبعض القضايـا الحساسـة الأخرى . هناك تغير فى الأساليب التعبيرية - وهذا يحسب بالتأكيد- ولكن لا يوجد فى الواقع قطيعة فعلية مع الماضى القريب.

وأعترف أنـه يشـق علـى حتـى اليوم أن أحكـم علـى مـدى تنفيـذ الوعـود الانتخابيـة للحكومـة الفرنسـية واسـتراتيجية اختيـار " الواقعيـة " المزعومـة (المتمثلة فى الإبقاء الجزئى - أو الأسمى على الأقل - لـ " قوانيـن باسـكوا – دوبريـه " بهدف طمأنة ناخبين اليمين ، بل اليمين المتطرف ، فى الوقت الذى يزعمـون فيـه تغيير مضمـون القـانون، وغلق مصـانع فيلفـورد علـى سـبيل المثـال) صحيـح أن السـاحة ستشـهد انفتاحا أكبر (ولكـن لنـأخذ هـذا بـالحذر الواجـب) علـى مناقشـات

سياسية أوسع وعلى حوار أكبر مع الجماهير . نعم ، تغير " الأسلوب " بعض الشيء – وهذا صحيح- وبدأت السياسات تبدى تفتحا أكبر إزاء قضايا الثقافة والبحث والتعليم، كما تؤكد على أنها أكثر وعيا بكل الرهانات .. وما علينا سوى الانتظار .. .

فهل نوجه – كما فعل ريشار رورتى - انتقادات لليسار لكونه أهتم بقضايا الهوية الثقافية وأغفل قضايا العدل الاجتماعى؟ وكيف ترى مسألة العدل فى ضوء هذين الاتجاهين ، خاصة وأن قضية "العلاقة / واللا علاقة – قد سيطرت حاليا على بعض مناقشات الفلسفة السياسية؟

هنا أيضا لابد من التفرقة بين الأشياء بوضوح . لا أعتقد أن " اليسار" بوجه عام قد اهتم بالهوية الثقافية أكثر من اهتمامه بالعدالة الاجتماعية. ولكن إذا كان بعض من يدعون انتمائهم لليسار قد فعلوا هذا ، فقد استحقوا انتقادات رورتى ، وأنا اتفق معه فى هذه الحالة تحديدا . فإهمال العدالة الاجتماعية على حساب الهوية الثقافية ينطوى على نقطتين على درجة كبيرة من الخطورة: -

١ – لان إضفاء صفة الشرعية على المطالبة بالهوية الثقافية (وتحت هذه الكلمة أضع كل الجماعات وهى كثيرة) فى ظل بعض الظروف قد يغذى " إيديولوجيات " اليمين القومى الأصولى بل العنصرى.

٢ – ولأن هذا ممكن أن يؤدى إلى إهمال بعض القضايا الملحة الأخرى وتقهقرها إلى المرتبة الثانية ، كما أنه قد يغفل دور التضامن الاجتماعى و المدنى والقضايا العالمية (وأقصد المتعلقة بالأمم وبالمواطن العالمى وليس فقط بين مواطنى الدول لان هذا يفترض وجود " الدول والمواطن " .. وسوف أعود لهذه النقطة بعد حين) ولكن لماذا علينا أن نختار بين الهوية الثقافية والعدالة الاجتماعية بينما الاثنان يخصان العدالة ، ويسعيان لإيجاد حلول لاضطهاد أو عنف ليسا من العدالة فى شىء . لاشك أن مجابهة القضيتان فى آن واحد أمر عسير للغاية. ولكن علينا أن نناضل فى هذا السبيل - إذا جاز لى التعبير - لابد أن نفعل هذا على الجبهتين، الثقافية والاجتماعية فى ذات الوقت . ومهمة المفكر هى أن يقول هذا ، أن يوصل كلامه وأن يضع استراتيجيات تقاوم أى اختيار يغرق فى التهوين من شأن الأمر. وفى الحالتين ، تتمثل المسؤولية الحقيقية فى بذل أقصى جهد ممكن لتعديل القانون القائم فى المجالين الثقافى والاجتماعى ، وابتكار قوانين جديدة حتى

وان بقيت دائما غير موائمة وما أسميه العدالة (والعدالة ليست القانون ، حتى وان كانت هى التى تحكم تاريخ القانون وتطوره).

فى كتابك " الرأس الآخر " تتصور أوربا كمشروع سياسى . فهل نستطيع الاستمرار فى تبنى هذا التصور بعد المناقشات الشاقة الطويلة التى دارت حول اليورو، وهل بامكاننا هذا؟ أليس علينا بالأحرى أن نعتبر أن أوربا فى سبيلها إلى أن تصبح مؤسسة لا يتم تعريفها إلا من خلال معايير نقدية ، أى أنها نوع من المؤسسات المنسقة لسوق السلع؟

هذا هو بالفعل الخطر الذى نبهت إليه للتو ، والمتمثل فى النزعة الاقتصادية والنقدية وعملية التوائم والتنافس فى السوق العالمية (ويتم هذا غالبا بعد تحليلات قصيرة يزعم إنها علمية). عوضا عن هذا ، أعتقد فى ضرورة وجود مشروع سياسى ، ولا شىء غيره . فغيابه يسبب توتر العلاقات بين مختلف الحكومات الأوربية وداخلها ، ناهيك عن صراع القوى الاجتماعية المسيطرة على أوربا. وبما إنك تود أن نتحدث عن " المفكرين " فسأضيف بعض الإيضاحات. أعتقد أن ضرورة مقاومة التيار الاقتصادى والنقدى السائد يجب ألا تتحول إلى مجرد تعاويز شيطانية أو احتجاج بالسحر ضد هوية سميت " يورو " ، أو ضد رجال بنوك أشرار متلاعبين . حتى وإن لم نصدق بالضرورة أى أحد وأى شىء فى هذا الصدد فعلينا ألا نجهل أيضا ضغوط قوانين السوق، فهى موجودة ومعقدة وتتطلب تحليلات لا يقدر عليها أحيانا حتى " الخبراء" المتخصصين أنفسهم. ربما كان علينا أن نقيم منطقا سياسيا آخر ، بل منطقا اجتماعيا واقتصاديا قائما على معلومات موثوق بها قابلة للبرهنة بدلا من العقائد الليبرالية الحالية . ربما لا يكون اليورو شرط فى حد ذاته، وربما كان هناك تطبيق إجتماعى سياسى آخر للإنتقال لهذه العملة ، فكل دولة قومية أوربية لها حساباتها ومسؤولياتها التاريخية الخاصة بهذا الشأن. تعلم أن مسؤوليات وحسابات ألمانيا وفرنسا بصفة خاصة جسيمة. وعموما ، حتى لو أن ميولى - كما ترى - يسير فى اتجاه المقاومة السياسية ضد " أوروبا ستكون مجرد مديرة لاقتصادها " فان مفهوم " السياسة " القائم وراء ما أقوله لا يرضينى تماما بالفعل . فهو يلقى على أوربا وحدودها مفهوما ما للسياسية والدولة والأممية يثير فى نفسى تساؤلات وتحفظات كثيرة. وهنا أيضا .. لابد من حديث طويل ، ولابد من أن أحيلكم إلى نصوص منشورة.

دللت بنفسك جيدا من خلال " أطياف ماركس " على أن أطروحة نهاية التاريخ لفوكوياما دحضت منذ أن روج لها ، بل قبل هذا ، فالمجتمعات الليبرالية التى تشيد بها هذه الأطروحة لا تستطيع حل مشكلاتها الاجتماعية كما أن " العولمة " تخلق مشكلات اجتماعية خطيرة فى أنحاء العالم . مرة أخرى نقول أن أكثر المشكلات أهمية تتمثل فى العدل ، خاصة بالنظر إلى الموقف العالمى . فما تصورك لإسهام الفلسفة فى هذا الشأن ؟ ثم انك تتحدث فى " أطياف ماركس" عن " الدولية الجديدة " . فهل لك أن توضح الأفكار والمشاريع السياسية المرتبطة بهذه " الدولية الجديدة " ؟

ما أفكر فيه هو تضامن عالمى ، صامت غالبا ، ولكن فعال . لن يتخذ شكل الدوليات الاشتراكية (ومع هذا احتفظت باسم " الدولية " القديم لمجرد أن أذكر بالروح الثورية وبروح العدالة التى كانت تؤلف وتوحد العمال والمضطهدين خارج الحدود القومية) . لن ترتبط هذه الدولية بدول أو محافل دولية تسيطر عليها بعض السلطات التابعة للدولة . وإنما ستكون أقرب للمنظمات غير الحكومية، وبعض المشروعات التى تسمى بالمشروعات "الإنسانية " ، وتزيد عن هذا بسعيها إلى إجراء تغيرات عميقة فى القانون الدولى وتطبيقه. هذه الدولية تتعاطف مع الجروح العشر للنظام العالمى الجديد التى عددتها فى " أطياف ماركس" . وهى تصرخ بما لا نبوح به إلا قليلا سواء فى الأدبيات السياسية الرسمية أو فى خطاب " المفكرين الملتزمين " ، وبما لا يتحدث عنه حتى فرسان حقوق الإنسان. وسوف أعطى بعض الأمثلة لإحصائيات صغرى لا نلتفت إليها كثيرا، مثل أن هناك ملايين الأطفال يموتون كل عام بسبب المياه ، وأن ٥% من النساء يتعرضن للضرب أو يقعن ضحايا عنف يصل أحيانا إلى حد إزهاق الأرواح . هناك ٦٠ مليون امرأة مفقودة ، و٣٠ مليون تعرضت للتشويه ، وأكثر من ٢٣ مليون مصاب بالإيدز - ٩٠ % من بينهم فى إفريقيا بينما لا تخصص ميزانية أبحاث هذا المرض سوى ٥ % فقط لهذه الفئة ، كما أن العلاج مازال منحصرا فى أماكن محددة فى الغرب ، وبالتالى هو ليس فى متناول أيديهم . كذلك هناك وأد الفتيات فى الهند وظروف العمل البشعة التى يتعرض لها الأطفال فى كثير من دول العالم ، كذلك هناك - على ما أعتقد - مليار أمى فى العالم ، و١٤٠ مليون طفل لم يدخلوا المدارس .. أفكر أيضا فى الإبقاء على عقوبة الإعدام وظروف تطبيقها فى الولايات المتحدة (وهى الديمقراطية الغربية الوحيدة التى تعرف هذه الحالة ، والبلد الذى لا يعترف أيضا

باتفاقية حقوق الأطفـال ، وحينمـا يصلـون إلـى سن البلـوغ تطبق عليـهم العقوبـات المقررة ضد القصر .) والحقيقة اننى استدعيت من الذاكرة هذه الأرقـام الصـادرة عن تقارير رسمية لأعطى فكرة عن حجم المشكلات التى تستدعى تضامن " دولى" والتى ما من دولة أو حزب أو نقابة أو منظمة خاصة بالمواطنين تأخذها بالفعل على عاتقها. هذه الدولية ستهتم بجذب المـهتمين بالسياسـة والحقـوق والأخـلاق ، وبكـل من يعانون ، بصرف النظر عن انتماءاتهم .

كل هذا يجعلنا نتساءل ، هل تقسيمة اليمين واليسار مازالت صالحة ؟

أعتقد أن هذا التقابل أصبح اشد ضرورة وفاعليـة عنـه فـى أى وقت مضـى ، حتى بعد أن زادت الانقسامات وأصبحت المعايير شديدة التعقيد كما بالنسبة لمسـألة اليورو على سبيل المثال . صحيـح أن هنـاك يميـن مـا ويسـار مـا متحـالفين بصـورة موضوعية باسم قيم " قومية " أو قيم سياسة اجتماعيـة أو الاثنيـن معـا فـى إطـار احترام " القومى" والأجتماعى" ، ولكـن هنـاك يسار آخـر ويميـن آخـر يتحـالفون أيضا لصالح أوربا ولصالح اليورو. والحقيقـة أن منطـق وأسلوب الجـانبين متشـابه للغاية حتـى وان اختلفـت الممـارسـات والتطبيقـات والمصـالح . وحتـى أعطـى إجابـة مختصرة لسؤال يستدعى شرح طويل سأكتفى بالقول أن اليســار – فيمـا أرى – هـذا اليسار الذى أود أن أجد نفسى فيه تحديـدا هـو الـذى يحلل اليـوم منطـق هـذا اللبـس الجديد المثير للقلق .. اليسار الذى يحاول أن يغير بالفعل من بنية هـذا المنطـق ومـن بنية السياسة ذاتها . أنا مع كل نتاج هذه النوعية من الخطاب السياسى. وأنطلق فـى هذا مـن أبسـط الحقـائق البديهيـة : فاليسـار هـو الرغبـة فـى تـأكيد المسـتقبل .. فـى التغيير وتحقيق المزيد منه بأكبر قدر من العدالة الممكنة. ولا أعنـى بـهذا أن اليميـن بشكل عام لا يعنيه التغير أو العدالة (فهذا فى حد ذاته غـير عـادل) ولكن اليميـن لا يجعل من هذا هدفه الأول أو مسلمة من مسلمات عمله. ولنرجع إلى فـروق لـم يعـف عليها الزمن ، رغم التحول العميق الذى طرأ على تصور العمل ذاته . فاليسار يرجح دائما عائد " العمل " على عائد " رأس المال " . أما اليمين فسيظل يزعم دائمـا أن الثـانى شـرط لـلأول . فـاليمين يسـعى للحفـاظ ولكن علـى مـاذا ؟ وأبعد مـن بعـض المصـالح والسـلطات والـثروات ورؤوس الأمـوال والمعـايير الاجتماعيـة والأيديولوجية ومـن مجـرد سياسـة مـا ، سيحاول اليميـن دائمـا الحفـاظ علـى بنيـة تقليديـة مـا " للسياسـة " ذاتها وللعلاقة بين المجتمـع المدنـى والأمـة والدولـة . فـإذا

تمسكنا بهذه المقابلة بين اليسار واليمين، فليس من السهل - وأنا متأكد من هذا - أن تكون يساريا أو أن تكون يساريا كل يوم.. إنها استراتيجية عسيرة.

اختفاء الدولة وعجز السياسة هما من المشكلات الرئيسية التى تسببت فيها العولمة . وفى نصك الذى نشرته تحت عنوان "مواطنو جميع الدول .. بعض الجهد! " حاولت أن تطرح فكرة ما خاصة بحق جديد فى اللجوء السياسى وفصل جديد بين السلطات بين مختلف مناطق السياسة مع تصور وضع جديد ممكن للمدينة . فى اعتقادك كيف يمكن أن يكون رد فعل الفلسفة إزاء هذه المشكلات التى تنطوى على قدر من التخيل المؤسسى؟

لست متأكد فى الحقيقة من مدى فهمى لما تسميه " تخيل مؤسسى" . إن أي تجريب سياسى - مثل تجربة إقامة مدن / ملاذ ، وعلى الرغم من حدودها ومن طابعها البدائى - هذا التجريب وأى تجريب ينطوى فى حد ذاته على بعد فلسفى. فهو يجبرنا على التفكير والتساؤل فعليا بشأن جوهر وتاريخ الدولة. أى تجديد سياسى فيه إذا شىء فلسفى ، والفعل السياسى " الحق " لابد أن يستدعى دائما فلسفة . وكل فعل ، كل قرار سياسى لابد أن يخلق معياره وقاعدته الخاصة . وفعل كهذا هو فعل فلسفى. قد أبدو متناقضا ، ولكننى أعتقد أنه لابد من مكافحة ما تسميه " اختفاء الدولة " . لان الدول قد تحد أحيانا من قوى الملكية الخاصة ، وتمركز القوى الاقتصادية وقد توقف تيار عنيف يحارب التسييس باسم " السوق " . على أن نقاوم الدولة حينما تلتحم كثيرا بالقومية وبالدولة القومية أو بتمثلات يكون لها هيمنة اقتصادية. لابد من التحليل فى كل مرة، ومن ابتكار قاعدة جديدة. لابد من معارضة الدولة مرة وتدعيمها أخرى . فالعنصر السياسى ليس امتدادا لعنصر الدولة ، على عكس ما يظن دائما . وعودة البعد السياسى والحاحه لا يجب أن تأتى على حساب تبجيل جديد للدولة . لابد من الفصل بين الأشياء، ومن قبول ممارسات مركبة تفرق بينها .

تؤكد دائما أن فلسفتك تقوم على المفارقات . وتوضح بشكل خاص كيف أن فلسفات العدالة والصداقة المعروفة تقود إلى متناقضات ، ولكن فى نفس الوقت نلمحك فى حججك أنك تجنح دائما إلى المطالبة بعدالة غير مشروطة ، ووجود فكرة صداقة " مختلفة" . الا تخشى أن تثبط فلسفتك همة أى مشروع سياسى من بدايته

مخافة أن تحدث مفارقة أو تناقض؟ وعن التزامك السياسى : هل نقول أنه ضد فلسفتك أم أن علينا أن نرى فيه أسلوب تفكيكى للممارسة السياسية ؟

نعم ، أفعل كل ما أستطيع لأوائم بين " التزاماتى " وفكرى " التفكيكى " وهذا ليس هينا ولا أدعى أبدا أننى على يقين من إمكانية تحقيق هذا ، فهذا الأمر ليس محل معرفة أو يقين . تثبيط العزم الذى تتحدث عنه ، أحيانا ما أشعر به مثلى مثل الآخرين ، ولكنه فى نظرى تجربة ضرورية . فلإن كان كل مشروع سياسى شىء مطمئن أو نتيجة منطقية أو نظرية لمعرفة أكيدة (حتى ليمثل مصدر سعادة ، بدون تناقضات أو مفارقات ولا تعرض لأى شىء ، ودون حاجة لاتخاذ قرارات قاطعة) فسيتكون أشبه بآلة تعمل دون حاجة إلينا ودون مسؤولية أو قرار ، ودون محنة الوقوع فى التناقض أو التردد فى اتخاذ القرار .

تحتل مسألة " القرار " مكانة أساسية فى فكرك ، فهل حدثتنا عن القرار من منظورك الفلسفى ، وهل يحل بصورة ما محل العدل ؟

هو لايحل محل العدل ولكن مستحيل فصله عنه . لا يوجد شىء سياسى أو قانونى أو أخلاقى بدون مسؤولية قرار. ولكى يصبح القرار عادلا لابد ألا يكتفى بتطبيق معايير أو قواعد قائمة بالفعل ، وإنما عليه أن يجازف بصورة مطلقة ، تبعا لخصوصية كل موقف ، وأن يكون له مبرراته الخاصة به فى كل مرة وكأنها المرة الأولى حتى وإن كان يمثل عادة . لا أستطيع (بسبب ضيق المكان) أن أشرح هنا مفهومى عن القرار . فالقرار، حتى وهو قرارى ، قرار نشط حر . لا يجب أن يكون مجرد قدرة على نشر طاقاتى وإمكانياتى وما هو " ممكن بالنسبة لى " . فحتى يكون قرار لابد أن يوقف هذا " الممكن " وأن يمزق تاريخى وأن يكون أولا قرار الآخر النابع منى .. قرار الآخر من أجل آخر فى داخلى. لابد أن ينطوى على تناقض فيه قدر من السلبية لا تخفف أبدا من مسؤليتى. هى متناقضات يصعب إدراجها فى إطار خطاب فلسفى تقليدى ، ولكننى لا أعتقد أن أى قرار – إذا ما وجد – ممكن أن يوجد على أى نحو آخر.

فإذا كان أى التزام سياسى معرض للوقوع فى تناقضات ، ألا يجدر بنا إذا أن ننسى التناقض ونصبح براجماتيون ؟ لنفعل ما يتعين فعله .. وما عدى هذا سيكون نوع من الميتافيزيقا السياسية؟

ما تسميه " نوع من الميتافيزيقا السياسية " يعد بالنسبة لي بالضبط إغفال للتناقضات ، وهذا ما نجنح كثيرا لفعله . ولكن كيف السبيل الى نسيانها ؟ وأى "براجماتية" هى تلك التى تقوم على تجنب التناقضات والمشكلات التى تبدو بلا حل؟ ألا تعتقد أن هذه البراجماتية المزعومة سواء كانت واقعية أم تجريبية ستكون نوع من الخيال الميتافيزيقى فى أقصى صوره غير الواقعية ؟

هل نقول أن ما خلصت إليه من تناقضات هو مأسويا إذا ؟ وأن كان الأمر كذلك، ألا يجدر أن نعترف أن كل خطاب تاريخى مأسوى ينطوى دائما على تضمينات تمثل إشكالية من منظور سياسى؟ ألا يعد هذا درب من ميتافيزيقا التاريخ؟

صحيح ، غالبا ما أشعر بهذه التناقضات وكأنها عذابات مأسوية بالمعنى العام والشائع لهذا اللفظ (بكل ما فيها من جدل مفزع وتناقضات تطوقنا ، وتشعرنا بأننا مهما فعلنا فلن نأتى بما نرضى عنه، وسوف يكون ثمن هذا فى كل الأحوال باهظا) ولكن وراء هذا الشعور المأسوى يكمن معنى عكسى يناقض "ميتافيزيقا التاريخ" و "المأساة" (بما فيها من معانى الحتمية والخضوع للقدر). لقد ألفت كتابا مؤثرا عن " أطياف ماركس " كان محوره أن هذه الأطياف لم تعود لأنها كانت دائما بيننا. وإذا اعترفنا أن جزء من الماركسية على الأقل كان له طابع شمولى فأى شيء ستقوله لنا هذه الأطياف ؟ علينا أن نخشى أن تعود أطياف الشمولية مع أطياف أخرى نسعى لعودتها. بالطبع ، علينا أن نخشى هذا، وهو أحد الدروس التى علينا أن نستخلصها من التجربة الشمولية ومن الفشل المخيف الذى حاق بالماركسية السوفييتية . ولكن يجب ألا يتحول هذا الحذر إلى ذريعة أو حجة لاستبعاد كل ما علمنا إياه ماركس وكل ما من شأنه حضنا على ترك العمل بدلا من حثنا عليه. هذا "المستحيل" الذى أتحدث عنه كثيرا، ليس طوباوية، ولكنه مرتبط بالرغبة فى العمل واتخاذ القرار، إنه صورة الواقع ذاته. فيه صلابته وقربه وإلحاحه.

من بين المشكلات العالمية المتعلقة بالرأسمالية والتى قمت بتحليلها فى " أطياف ماركس " بدت قضية اللاجئين ومن لا وطن لهم من أكثر القضايا إلحاحا بالنسبة لك . وفى كتاباتك الأخيرة، نستطيع أن نستشف أحد الموضوعات المحورية فى كتابات حنا آريندت ، فيه تقدير مطلق للضيافة غير المشروطة. كيف يمكن لهذه الضيافة أن تجد حلا لمشكلات الاجئين فى المجتمع العالمى؟

لا يمكن فصل الضيافة غير المشروطة عن فكر العدالة ذاته ، وهي مازالت غير مطبقة على هذا النحو . والحقيقة أنه يستحيل أن نصيغها في صورة قواعد أو تشريعات. وإن أردنا ترجمتها مباشرة إلى سياسة فقد يفضي هذا دوما إلى نتائج سيئة . ولكن مع الانتباه لمثل هذه المخاطر، فإننا لا نستطيع أن نتنازل - ولا يجب أن نفعل - عن الحديث عن الضيافة غير المشروطة . فهو قطب مطلق لا يمكن أن يكون للرغبة أو للتصور أو للتجربة أو لفكر الضيافة نفسه أى معنى خارجه. ولابد من التأكيد مرة أخرى على أن هذا القطب ليس مجرد " فكرة " بالمعنى الكانطى للأمر . وإنما هو مكان يتحدد من خلاله مدى إلحاح الحالات الملموسة . وثم تجىء مهمة السياسة متمثلة في إيجاد أفضل " تشريع " ممكن وأفضل تصور لظروف " قانونية " تكفل عدم انتهاك المبادىء التى تقوم عليها أخلاقيات الضيافة بحيث تحترم على أفضل وجه . ولكى يتحقق هذا لابد من تغيير القوانين والعادات والتخيلات القائمة ، أى لابد من تغيير " ثقافة " بأكملها . وهذا ما نسعى إليه حاليا. ولعل ردود الأفعال العنيفة المعادية للأجانب أو للقومية هى أحد أعراض هذا الأمر. لقد أصبحت المهمة اليوم عاجلة وشاقة ، ففى كل مكان - خاصة في أوروبا - تستدعى التشريعات الدولية في هذا الصدد إعادة تشكيل تام . وقد شهدت تجربة اللاجئين في هذا القرن تغيرا أكد أن السياسات المتعلقة بهذا الموضوع والقانون المنظم له قد عفى عليهما الزمن . لقد تغير تماما معنى كلمات مثل "لاجىء - منفى - مبعد " ، حتى كلمة " أجنبى" تغير معناها . فقد أصبحت تستدعى خطابا آخر وإجابة عملية وتغير أفق السياسة والمواطنة والانتماء للدولة أو للقومية .

ما العمل إذا إذا كانت قوانين " الضيافة " (إن كان ثمة قوانين بخصوصها) ليست إيجابية ؟ هل يظل المواطنون بدون حقوق مدنية ؟

نعم ، حتى تصبح قوانين الضيافة قوانين إيجابية . فإن استحال الأمر ، فعلى كل واحد منا أن يبحث في نفسه وضميره ما يتعين عليه فعله (متى وأين وكيف وإلى أى حد) بدون القوانين أو حتى ضدها. حينما نادى البعض منا " بالعصيان المدنى" في فرنسا أثناء قضية استقبال من " ليس لديهم أوراق رسمية " لم تكن دعوى لخرق القانون بصورة عامة ، ولكنها كانت دعوة لعدم الانصياع لقوانين بدت لنا في حد ذاتها متعارضة مع مبادىء دستورنا ومع اتفاقيات دولية ومع حقوق الإنسان.. أى مع قانون كنا نظنه أعلى من هذا، أو على الأقل كنا نعتقد أنه غير

مشروط . لقد نادينا باسم هذه القوانين العليا " بالعصيان المدنى" فى إطار ظروف محددة . ولن استخدم كلمة العفو (وعلينا ألا نربطها بمضامين دينية غامضة) وهى جديرة بالاهتمام ولكنها تستدعى مناقشات أخرى.

ما هى ميزة فكر الاستضافة مقارنة بتصورات أخلاقية عالمية ، هل هى قضية ملموسة أكثر ، تمنح تصورا لعدالة موجهة دائما لفرد آخر ؟

نعم ، أتفق معك على هذه الصيغة. وانطلاقا مما قلته منذ لحظة (بخصوص مشاكل الحدود والدولة القومية وترحيل الناس) أرى أن موضوع الضيافة هو من أكثر القضايا الملموسة إلحاحا اليوم ، ويطلب تطبيق القواعد الأخلاقية على السياسة.

ولكن سيكون من العسير أحيانا أن نثق بضيافة تسير وفقا لما تقتضيه قواعد الأخلاق لأسباب أمنية قانونية.. فإلى أى حد إذا يرتبط فكر الاستضافة غير المشروطة بنظام قانونى عالمى؟ وهل لديك تصور لقانون مدنى عالمى يصلح لجميع البشر (مثل قانون المواطنة العالمية لكانط)؟ وكيف لنا أن نتصور مثل هذا القانون دون وجود دولة عالمية لضمان مسألة الشرعية.

هى قضية تهمنى بالفعل ، وأطرحها فى حلقاتى الدراسية منذ عدة سنوات. الرجوع إلى طرح كانط ضرورى ولكنه غير كاف . فحق المواطنة العالمية الذى يتيح ما يسميه كانط "الاستضافة العالمية" سيمثل اليوم بالفعل تطورا هائلا إذا أرادت الدول تطبيقه .. ولكنه أمر بعيد جدا عن الواقع . ثم أن كانط يضع حدودا وشروطا لممارسة هذا القانون (الذى لا يمنح إلا للمواطنين بصفتهم مواطنين ، أى أنه سيمنح من دولة الى دولة ، على أن يكون مجرد حق فى الزيارة وليس للإقامة ، إلا فى حالة وجود معاهدة خاصة بين الدول ، مثل اتفاقيات شان جان الأوربية) لابد من ابتكار شرعيات وقانون يزيل الحدود ، ولا بد من إبرام اتفاقات بين الدول تتيح التصدى لهيمنة بعض الدول . ولكننى بالتأكيد ضد وجود دولة عالمية واحدة ! ولترجع لما قلناه منذ حين عن الدولة . وعموما لم يعتقد كل من كانط و آرندت الذى تحدثت عنه منذ لحظة فى إمكانية أو فائدة وجود دولة عالمية . أعرف أن المشكلة لا حل لها ، ولكن المشكلة المعروف حلها هل ستمثل مشكلة بالفعل ؟

في كتابك " الرأس الآخر " أدليت باعتراف واضح عن الديمقراطية الأوروبية ومع ذلك تبدى أحيانا بعض التحفظ إزاء مؤسسات هذه الديمقراطية ، فما أسباب هذا التحفظ ؟ هل هى متعلقة بالبنية أم بتنفيذ خاطىء لأفكار جيدة ؟

حتى لا آخذ وقتا طويلا أقول بشكل عام إننى " ضد " كل من هم " ضد " أوربا . مخاوفى وتحفظاتى لابد أنك عرفت أساسها . فأنا ضد الإسراع بالتوائم ووضع مازال عقائدى ملتبس نسميه "العولمة " ، وضد نظام أقتصادى نقدى يولى ثقة زائدة بمعرفة خبراء مازالوا غير واثقين من أحكامهم ، وضد إعادة بناء دولة قومية على نطاق واسع تقع تحت هيمنة ديمقراطية مسيحية أحيانا معلنة ، وأخرى تعارض مركزية أوربية لم تدرس وضعها جيدا. ومع الأخذ فى الاعتبار عدم التوائم بين ديمقراطية قائمة وديمقراطية قادمة إلا أننى لا أعتقد أن علينا وقف عملية توحيد أوربا باسم هذه التحفظات . فالديمقراطية تقتضى أن نكافح ونناضل من داخل التيار القائم حتى يسير فى اتجاه مغاير.

من الملاحظ أن الخلفية الأخلاقية لنظريتك ظلت واضحة دائما فى كتاباتك حتى وإن خفتت أحيانا . ولكن لماذا احتلت العدالة مؤخرا مكان الصدارة فى أعمالك؟ وهل أصبحت الحاجة إلى وجود فكر للعدالة وإلى تطبيقه أكثر إلحاحا ؟

ما تسميه " خلفية " أمر واضح ومقروء بالفعل دائما أبدا. ولكن لمعرفة ما هو مقروء لابد من قدرة على القراءة صحيح أن خلف هذه الكلمات وهذا الشكل لم يكن لهذه الموضوعات أن تظهر فى الصدارة إلا بعد مرورها بمرحلة نظرية نقدية تحد من عملية سوء الفهم ، ولكننى لا أعتقد إنه اختفى وإنما ربما أصبح أهون قليلا فقط لمن يجيدون القراءة . لا ، لا أعتقد أن الأوضاع ازدادت تدهورا فى العالم . فنفس هذه المشكلات موجودة للأسف منذ ٣٥ عام .. ولكن الإعلام لم يكن بهذه السرعة.

حدثنا فى بضع كلمات عن هذا الانفصال الغريب الذى حدث بينك وبين الجيل الثانى من مدرسة فرانكفورت كما وضع معالمه هابرماس ، خاصة وقد أصبح بديهيا أن هناك بعض التوازيات اللافتة . ونحن نتساءل إن لم يكن هناك بالأحرى سوء تفاهم فلسفى أو سياسى وراء الموضوع؟

مرة أخرى تطلب إجابة قصيرة على سؤال يستدعى – وآمل أن يظل يستدعى – إجابات مطولة، ليس فقط من جانبى . صحيح – وهذا شىء يسعدنى للغاية – إن

هابرماس وأنا نجد أنفسنا غالبا فى نفس الجانب ، وأننا متضامنين إزاء القضايا السياسية الملحة . بل أحيانا ما تكون قضايانا مشتركة (بخصوص محافل عالمية مثل البرلمان الدولى للكتاب على سبيل المثال أو الـ CISIA التى تهتم بالمثقفين والصحفيين المضطهدين فى الجزائر وخلافه ..) أعتقد أننى دائما ما تفهمت وأيدت أغلب المداخلات السياسية لهابرماس فى ألمانيا. أما بخصوص ما ألمحت إليه من وجود خلافات " فلسفية" خطيرة مباشرة أو غير مباشرة تخص أوروبا أو غيرها فقد شرحت موقفى منها منذ بضع سنوات. ولكن هل هذا التضامن السياسى المباشر يجعل هذه الاختلافات مجرد سوء فهم ؟ لست متأكدا من هذا. بل اننى أتساءل إن كان نقاش عميق ، دقيق ، وقوى بيننا لن يظهر اختلافات سياسية عميقة بل عدم إتفاق حول جوهر " السياسى " ذاته ، وجوهر " الرباط الاجتماعى" وجوهر " اللغة " من شأنه جعلنا نحدد جهود جديدة جيدة فى هذا الصدد ؟ آمل أن يتم مثل هذا الحوار فى الغد أو فى القريب العاجل، سواء بيننا مباشرة أو من خلال آخرين ، وأتمنى أن يكون وديا حاسما .

يعد إيمانويل لفيناس- على ما يبدو لنا - أحد أهم الفلاسفة بالنسبة إليك . والملاحظ أن الفكر الفرنسى الكاثوليكى والمحافظ يتبنى حاليا أفكاره تماما. بما تفسر هذا الاهتمام ، وما كيف ترى الأمر ؟ هل هو رهان فلسفى محض ، أم أن فيه تضمينات قد تفسر لنا الموقف السياسى للجامعات الفرنسية أو أقسام الفلسفة ؟

عندك حق ، هذا الرهان وهذا الوضع يستدعى تحليلات فطنة . تعرف إعجابى بلفيناس وعرفانى بجميله ، بل اننى أعتبر فكره حدثا ضخما فى هذا القرن. ولكن هذا التبنى المقلق الذى تتحدث عنه ليس فقط كاثوليكيا أو متحفظا ، فربما كان نابعا أيضا من فكر "أخلاقى" ساذج ، أو من إعلام يبسط الأمور ويجعلها ماسخة. لقد حاولت أن أقاوم هذا الأمر على طريقتى من خلال بعض الكتابات التى تتناوله وأركز ربما بصورة غير معلنة وإنما بوضوح على تحفظات من كل نوع، وأبدى بصفة خاصة بعض المخاوف السياسية (مثل موضوع الأمة وإسرائيل ، أو التناقض الذى ينطوى عليه مفهوم "الثالث" أو "العدالة" ، وتحريف قد يحدث لمفهوم لفيناس الأخلاقى ، وأنه فى قلب الاستقامة لامناص أحيانا من بعض "الحنث")!

دريدا والفكر العربى المعاصر

أحمد عبد الحليم عطية(*)

تمهيد :

حين طرحت مجلة الوحدة اشكالية " الفلسفة العربية بين الابداع والاتباع "منذ عقد ونصف ، اشار البعض الى ملاحظة هامة فى العلاقة بين " الفلسفة العربية والدرس الفلسفى الغربى " تحتاج الى اعادة نظر ، هي انه بالرغم من اننا نعيش حاليا ثورة منهجية اصابت الفكر المعاصر ، ثورة تدخل فى تحول معرفى اساسى بدأت بوادره فى الظهور منذ نهاية القرن الماضى ومطلع القرن الحالى . ويتمثل هذا التحول فى الثورة اللسانية مع دى سوسير والثورة الابستمولوجية مع بشلار والوضعيين المناطقة الجدد ، والثورة التحليلية مع فرويد ولاكان ، والثورة البنيوية مع ليفى ستروس ، والثورة التاريخية مع فوكو واتباع "مدرسة الحوليات الفرنسية" بزعامة بروديل وما يلاحظه الباحث ، ليس ان اغلب المؤلفات والكتب التى تعكس هذه الثورات مازالت قلاعا منيعة لم تستطع اللغة العربية بعد اقتحامها بترجمتها وتقريبها الى القارئ العربى فحسب ، بل ان الفكر العربى نفسه مازال قلعة منيعة لم يستطع هذا التحول اقتحامها لتستوعبه وتتمثل جوانب الجدة والطرافة فيه ، وتستخلص دروسه المعرفية والمنهجية [1] .

يريد صاحب هذا الرأي ان يخبرنا بعدة امور منها: انه مهتم بالثورة المنهجية والتحول المعرفى المعاصر ، لدى بشلار ، وفوكو ، ومدرسة الحوليات الفرنسية وغيرهم . وان هذه المنهجية وهذا التحول المعرفى لا يجدان قبولا لدى غيره ، بل صدأ لدى الكثيرين سواه ، ويسعى كى يجد صدى لمثل اهتماماته لدى احد أعلام الفكر الفلسفى العربى المعاصر فلا يظفر بها [2]. وهو يسعى جاهدا الى ترجمة بعض هذه المؤلفات ، خاصة لفوكو ، ويستخدم بعض مصطلحاته في عناوين اكثر من كتاب من كتبه مثل : حفريات الاستشراق. وحفريات المعرفة العربية الاسلامية(١٩٩٠). ونلاحظ ان جهد صاحبنا فى الترجمة بعد ملاحظته وجهد غيره من العرب قد ساهم الى حد كبير فى اعادة النظر فى هذه الملاحظة فأغلب مؤلفات دى سوسير، وبشلار ، وفوكو ودريدا قد ترجمت، وعرفت، ودرست فى العربية، بل ان الفكر العربى نفسه تعامل مع هذا التحول، وتمثل كافة جوانب الجدة والطرافة فيه

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

ونحن نسعى الى هذه الدراسة الحالية بيان كيف تعامل الفكر العربى والمفكرون العرب مع تيارات الفكر المعاصر ، ومنها فلسفة الاختلاف ومنهج التفكيك لدى الفيلسوف الفرنسى المعاصر جاك دريدا J. Derrida التى امتلات بكتاباته ساحة الفكر العربى ، وانشغلت به الثقافة العربية وتكاثرت المجلات وتسابقت فى نقل معالم هذه التيارات المختلفة ، وكتابات اعلامها ، والكشف عن نصوصها المعروفة والمجهولة (٣) . ونقد بعضها لبعض (٤) . وتطبيق ادواتها ومناهجها على مجالات ومراحل وبدايات الفكر العربى الاسلامى (٥) . فبالاضافة الى مجلتى الفكر العربى المعاصر والعرب والفكر العالمى ، اللتين يعد المسئول عنهما من أشد الداعين الى المناهج الحديثة ، وفلسفات ما بعد الحداثة والاختلاف(٦) . فان هناك أيضا مجلة بيت الحكمة ؛ التى خصصت اعدادا متمايزة لفوكو، وليفى ستروس ، ولاكان وغيرهم ، ومجلة الحكمة التى ظهرت منذ عام ونقلت فى اول اعدادها مقالة دريدا عن "الاختلاف" (٧). بل اننا نجد احدى هذه المجلات تحمل عنوان "الاختلاف ".

لقد عرفت الثقافة العربية دريدا ، وترجم عدد من نصوصه ، ووضعت الكثير من الدراسات حوله وشروح عليه للتعريف بفلسفته وتطبيق منهجه، سواء فى الفلسفة او النقد الادبى او السوسيولوجيا. وقد نهض بهذا الجهد أسماء لامعة من الباحثين وأساتذة الجامعات والمفكرين العرب من اقطار عربية عدة . بحيث يمكننا القول ان صاحب هوامش الفلسفة قد أصبح جزءا من متن النص الفلسفى العربى المعاصر، وانتقلت فلسفته من الغياب الى الحضور وتحولت افكاره من المسكوت الى المعلن عنه، ومن اللامفكر فيه الى المنقول منه

ويهمنا فى هذا التمهيد طرح بعض التساؤلات حول " الفلسفة العربية والدرس الفلسفى الغربى " وكيفية تمثلها لاتجاهاته المختلفة ؟ وصورة هذه الاتجاهات لدى المفكرين العرب ؟ وما طرأ عليها من تعديل او أضافة ، حذف او استبعاد ؟ وكيف عرفت فلسفة الاختلاف طريقها الى الفكر العربى ؟ والعوامل التى ساعدت فى " الكتابة " عنها ؟ وهل هى مذهب يضاف إلى المذاهب الفلسفية المعروفة فى تاريخ الفلسفة فى الغرب: العقلانية والتجريبية، الفينومينولوجيا والوجودية، أو هى منهج يتعامل مع تاريخ الفلسفة ويقرأ نصوص الفلاسفة قراءة مغايرة ؟ وهل التعامل مع فلسفة الاختلاف اكتفى بنقل نصوص "جاك دريدا" والدراسات المختلفة حول التفكيكية، أو عاد إلى الأصول التى نهل منها فيلسوف فرنسا المشاغب: نيتشه وهيدجر وفرويد؟ وهل عرض للأفكار الرئيسة لفلسفته:

الكتابة، الأثر، الاختلاف، الإرجاء ، أو طبق منهجه في قراءة تاريخ الفكر والثقافة العربية الإسلامية؟ وما هو السياق الذى انتقلت من خلاله فلسفة التفكيك والاختلاف إلى الفكر العربى؟ وما الموقف منها؟ كل هذه الأسئلة وغيرها، التى تنطلق من الفلسفة المقارنة، وسوسيولوجيا المعرفة، وشروط إنتاج المعرفة واستخدامها، ونقلها من واقع ثقافى غربى إلى واقع ثقافى مختلف تقتضى منا النظر فى صورة "دريدا" فى الفكر العربى المعاصر. والسؤال المحورى الذى تطرحه هذه الدراسة، هو مدى قدرة منهج التفكيك وفلسفة الاختلاف على طرح ومعالجة قضايا الفكر العربى، وفتح آفاق المستقبل أمام فكر قادر على طرح إشكالياتنا وتقديم رؤية واضحة لها؟ وهل تصلح فلسفة دريدا فى الاختلاف، وقراءته لتاريخ الفكر الغربى، وجهود المفكرين العرب الذين ساروا فى نفسه الاتجاه فى إعادة النظر لتاريخ الفكر العربى، وتغير نظرتنا للثوابت التى تحكم حياتنا الفكرية؟ لن يتسن لنا بيان ذلك إلا بالإشارة إلى كتابات دريدا التى نقلت إلى العربية، وما لم ينقل منها، والدراسات المختلفة عنها سواء وضعها باحثون غربيون أم عرب و المجالات المعرفية المختلفة التى تعاملت مع فلسفته وطبق فيها منهجه.

لقد ربط لقاء الرباط بين دريدا والعرب ووثق العلاقة بين المفكر لافرنسى والمثقفون العرب وفى احد دراسات هذا اللقاء كتب صاحبها مثلما بين دريدا والعربية ، ثمة بين العربية وفكر دريدا " حكاية " كاملة تاريخ طويل من المقاربات المنهمسة والتوق الفعال ، مواعيد مضروبة ، متحققة تارة ومرجأة طورا بباعث من الظروف ، عارفة ، دائما الانتظار وتحفيز الانتظار . واذا لم تكن مؤلفاته مترجمة بكثرة الى لغة الضاد فالملفات المخصصة له والقراءات والعروض الفكرية لاعماله والمحاورات معه ... كله هذا يشهد على انه ربما كان الفيلسوف المنتظر فى العربية اكثر من سواه . كثيرا يصار الى الرجوع اليه والاستشهاد به ، عبر نصوصه او نصوص موضوعة فى نصوصه . وفى أقطار عربية مشهورة الغليان الثقافى ، عنيت مصر والعراق وفلسطين يقرأ فكره عبر ترجم وعروض انجليزية وأمريكية (..) اجل، فى هذه البقعة الواسعة من العالم ايضا، تتحدث اللغة دريديا، ولنا ان نتشوف الثراء الذى يمكن ان يتحقق اذا ما قيض لهذا كله ان يبسط مطارجه ويلتقى بخطه.(كاظم جهاد: الى دريدا (فيما ترجمه) لقاء الرباط مع دريدا(ص١٨٣- ١٨٤) .

وفى نفس الاتجاه يقدم عادل عبدالله فى كتابه " التفكيكية ارادة الاختلاف

وسلطة العقل " الصادر في دمشق ١٩٩٧ موقفا تأويليا خاصا من فلسفة دريدا كما يتضح من قوله: "حرصت فى هذا المؤلف على تجاوز واهمال الكثير من المفاهيم الشائعة التى علقت بمفهوم بمفهوم الاختلاف.. ولم احتفظ الا بالنزر اليسير الذى اعتقد بصحته والذى يصدر عن حقيقة التفكيك ذاتها وبما ينسجم ومنهج الكتاب" الامر الذى يؤدى الى القول هنا ، بأن ثمة فهما خاصا تأويلا عميقا واضاءات معرفية جرى استنباطها من حقيقة ما هو عليه فكر دريدا .. سنمضى فى تأكيد هذا الفهم والتأويل الخاص بغض النظر عن اتفاقه او اختلافه مع ما هو شائع " (ص٥) ويحرص الكاتب على التأكيد بأن عمله ليس فقط حصيلة البحث فى مؤلفاته دريدا والباحثين فى فلسفته انما نتاج تجربة ذاتية شبيهة بالتجربة المعرفية لجاك دريدا.(ص٦) .

وهو يناقش قضايا : التفكيك والاختلاف والاخر . هل تمكن دريدا من تقديم فكر مختلف والقضاء على سلطة اللوغوس وميتافيزيقا الحضور ، وايهما كتب له البقاء هيجل الميتافيزيقى ام دريدا التفكيكى؟ .

لقد ترجم كاظم جهاد - الذى كتب كثيراً عن التفكيكية وعن دريداً - عدة دراسات عن "الكتابة والتفكيك" وصدرت فى كتاب عام ١٩٨٨(٩) كما ترجم "هل هناك لغة فلسفية" مقابلة مع دريدا(١٠) وكتب دراسة مطولة بعنوان "مدخل إلى قراءة دريداً". وترجم جابر عصفور مقالة دريدا "البنية، العلامة، اللعب" مجلة فصول، المجلد الحادى عشر ١٩٩٣(١١). وترجمت مجلة العرب والفكر العالمى مقالة: "توقيع، حدث، سياق" وهو عمل يجمع بين محاضرة دريداً عن "التواصل" ورد جون سيرل عليه، وجواب دريدا، وملاحظاته(١٢) وترجم جورج أبو صالح "أفكار حول جهنم" فى مجلة العرب والفكر العالمى وهى فصلان من كتاب دريدا "التجربة الحد"(١٣). وترجم فريد الزاهى - الذى نقل لنا بعض كتابات الخطيبى عن الاختلاف - عدة حوارات لدريدا باسم "مواقع" ١٩٩٢(١٤). ونقلت هدى شكرى عياد "الاختلاف المرجىء عن الإنجليزية بمجلة فصول القاهرية . وترجم منذر العياشى كتاب "أطياف ماركس" وهى محاضرات ألقاها فى جامعة كاليفورنيا فى ١٩٩٣ وظهر بالعربية فى يناير ١٩٩٥ وكذلك صدر عن لقاء الرباط مع جاك دريدا " لغات وتفكيكات فى الثقافة العربية ، ترجمة عبد الكبير الشرقاوى ، دار توبقال ١٩٩٨ . ونشر له بالعربية فى القاهرة " ما الذى حدث فى " حدث " ١١ سبتمبر ؟ قبل ان ينشر بالفرنسية ٢٠٠٣ وقدمت مجلة ابداع ملفا خاصا حول دريدا " رؤى

وافاق جديدة " بمناسبة زيارته للقاهرة (عدد فبراير – مارس ٢٠٠٠) به عدة ترجمات لفصول وتقديم كتب وحوارات مع دريدا تتضمن " الايمان والمعرفة مصدرا الدين " والى موميا أبو جمال (مقدمة كتاب) وحوارات معه عن : اليسار هو الرغبة فى تأكيد المستقبل ، نعم كتبى سياسية ، عفوا .. انا لم اقل ذلك بالضبط . مع عرض لكتابه التحليل النفسى يقاوم ترجمة كاملليا صبحى . (١٥)

وقد عربت عدة دراسات عن دريدا وفلسفته، إما فى كتب مستقلة أو فصول فى دراسات أو بحوث فى مجلات. فقد نقل كل من: إدريس كثير وعز الدين الخطابى كتاب "مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافزيقا واستحضار الأثر" لسارة كوفمان وروجى لابورث ١٩٩١(١٦) وحظى كتاب كريستوفرنورس "التفكيكية: النظرية والتطبيق" بترجمتين عربيتين الأولى لصبرى محمد حسن ١٩٨٩، والثانية قدمها رعد عبدالجليل جواد ١٩٩٢(١٧) وترجم أحمد رضا ناصر دراسة جون ومورفى: "بلاغة تحلل الفطرة السليمة: جاك دريدا" فى العدد ٧٢ مجلة ديوجين، وترجم يوئيل يوسف عزيز كتاب وليم راى "المعنى الأدبى من الظاهراتية إلى التفكيكية" ، بغداد ١٩٨٧(١٨) كما ترجمت عدة فصول عن دريدا والتفكيكية فى اطار دراسات عامة ، مثل ماكتبه تيرى إيجلتون عن "ما بعد البنيوية" الفصل الرابع من "مقدمة فى نظرية الأدب" ترجمة أحمد حسان القاهرة ١٩٩١(١٩) ما كتبه والترج. أونج عن "النصيين والتفكيكيين" فى كتابه "الشفاهية والكتابية" ترجمة حسن البنا، الكويت ١٩٩٤(٢٠). وترجم حسام نايل عن جايتريا سبليفاك وكريستوفر نوريس ثلاث مقالات عن التفكيك بعنوان صور دريدا مراجعة وتقديم ماهر شفيق فريد ، القاهرة ٢٠٠٢ . وقد ترجم حسن ناظم وعلى حاكم صالح كتاب ج. هيوسلفرمان " نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية " ٢٠٠٢ حيث خصصت ثلاثة فصول عن دريدا وعلاقته بالفلاسفه المعاصرين ؛ الفصل السابع عشر الكتابة عن الكتابة ، ميربولونتى ودريدا والعشرين عن زمن الخط دريدا وهيدجر والحادى والعشرين اصل التاريخ فوكو ودريدا . وشاعت فى المجلات العربية مصطلحات دريداً حيث حفلت عناوين الدراسات بألفاظ: التفكيك، الانتلاف، والاختلاف، ثورة الهوامش، وغيرها(٢١) وأصبح دريدا أحد أعلام معجم الفلاسفة الذى وضعه بالعربية جورج طرابيشى ١٩٨٧(٢٢).

نقلت أعمال دريدا، وسرت أفكاره فى الكتابات العربية، منذ الثمانينات وربما قبلها، وازداد الاهتمام بها فى التسعينات لدى عدد كبير. "لقد واكب المفكرين العرب

الجدد فلسفة الاختلاف" (٢٢). تعددت أسماء من نقلوا كتاباته وكتبوا عنها، ومن عرفوا أفكاره وطبقوها، ومن استخدموا منهجه في التفكيك للتعامل مع النصوص العربية، ومن واصلوا تعميق استراتيجيته حتى البدايات الأولى للفكر العربي الإسلامي أمثال: محمد أركون، وعبد الكبير الخطيبي، وعبدالسلام بنعبدالعالي ومحمد نور الدين افايه، وفتحي التريكي، وعبدالعزيز بن عرفه، ومطاع صفدي، وهاشم صالح، وكاظم جهاد، وعبدالله إبراهيم، وعلى الشرع، وعلى حرب، عبدالله الغذامي،(٢٣) وغيرهم ممن حللوا أعماله وأنتقدوا إسهاماته أمثال: حسن حنفي وأسامة خليل، وسعد عبدالرحم البازعي. وعبد الوهاب المسيري.

وسنعرض في الفقرات القادمة لفلسفة دريدا في الاختلاف ومنهجه في التفكيك، وتطبيقاته في قراءة النصوص في الفكر العربي المعاصر، وذلك في ثلاثة أقسام: الأول في الفلسفة، والثاني في النقد الأدبي والقسم الثالث والأخير ملاحظات ختامية، ونبدأ أولاً بالمفكر المغربي عبد الكبير الخطيبي "أول من انخرط من المفكرين العرب في تيار فلسفة الاختلاف"(٢٤).

القسم الأول: التفكيك والاختلاف في الفلسفة

أولاً: الهوية وتفكيك "الاختلاف الوحشي"

أ- الخطيبي: النقد المزدوج وفلسفة الاختلاف.

يعد الخطيبي من أهم مفكري الاختلاف في فكرنا المعاصر، ومن أوائل من استخدموا التفكيك منهجاً للتعامل مع كثير من المشكلات المطموسة والمهمشة في ثقافتنا العربية، وإن كانت رؤيته تتسع ليس فقط لما هو خاف ومجهول وغير مطروق في فكرنا بل تمتد هذا الرؤية لتوسع من مفهوم الآخر الغربي، لصورته وصورة الثقافات المخالفه له ، الغربية والصينية، ورغم قلة معرفة القراء العرب به، وندرة تناول المثقفين والكتاب المشارقة لأفكاره، إلا أن كتابات الخطيبي معروفة جيداً ومدروسة من قبل كتاب ونقاد فرنسين ومغاربة أمثال: رولان بارت، وعبدالسلام بنعبدالعالي، ومحمد نور الدين افاية، وقد كتب الأخير موضحاً أن:

"الخطيبي يقول بعنف لا مثيل له في الثقافة العربية المعاصرة "بفكر مختلف"، إن الأمر يتعلق باختلاف عام، وبإعادة طرح الأسئلة الجديدة على المجتمع والسياسة والثقافة. فالعالم العربي لدى الخطيبي في عمقه تعدد هائل، نحن مازلنا نتعامل معه بفكر يتعالى على الواقع، ويعمل دون وعي في كثير من الأحيان على

طمس التناقضات التى تحرك هذا الواقع وتعزز اختلافاته، ومن هنا يرى الخطيبى كما ينقل عنه افايه انه يتعين علينا القيام بنقد مزدوج ينصب علينا كما ينصب على الغرب ويأخذ طريقة بيننا وبينه(٢٥). يريد الخطيبى أن يؤسس داخل الفكر العربى المعاصر نمطاً حديثاً للسؤال وفكر الاختلاف هو فكر السؤال.. ومن هنا ضرورة إعادة النظر فى كل الأشياء وسلوك سبيل فكر مختلف يتحرك فى اتجاهين: نقد التراث، وتفكيك الميتافيزيقا الغربية(٢٦).

يشكل الاختلاف أساساً مهماً فى كتابات الخطيبى، فالاختلاف هو الانفتاح الذى يبقى مفتوحاً ولكنه ليس فى متناول أول متمرد ، لأنه يتعين التمييز بين الوعى والوعى بالاختلاف، ويتضح لنا من قراءة نصوص الخطيبى خاصة "النقد المزدوج" وهو عمل يشتمل على دراسات تتعلق بالسوسيولوجيا وأسسها الفلسفية انطلاقاً من مجتمع المغرب الكبير ومجتمع العالم العربى(٢٧). إنه يحاول أن يحدد نمطاً للقراءة وإطاراً لقراءة المجتمعات العربية بوساطة نقد تفكيكى ومحاولة تطبيق المفاهيم التى تلائم الفكر الحديث.

يقدم لنا الخطيبى برنامجه فى بداية كتابه على الوجه التالى: لا يمكن للهوية الأصلية، التى تقوم على الأصول اللغوية والدينية والأبوية أن تحدد وحدها العالم العربى؛ فهذه الهوية قد تصدعت وتمزقت بفعل الصراعات والتناقضات الداخلية(٢٨). يقول: "إن العالم العربى قد اهتز فى نظامه، وتصدع فى كيانه الحضارى، فأصبح يعانى من تعددية شاملة تتجلى فى جميع أشكال المثاقفة والاضمحلال. ويرى أنه ينبغى أن تقوم بتحليله وتطعيمه عن طريق فكر قادر على تحليل الأوضاع المتعددة التى يجتازها العالم العربى. ومن هنا دعوته للنقد المزدوج عن طريق تفكيك مفهوم الوحدة التى تثقل كاهلنا، والكلية التى تخيم علينا(٢٩).

علينا إذن كما يرى الخطيبى أن نفسح المجال لفكر يتخلى عن الذاتية الحمقاء، ليتمسك بالاختلاف لتأكيد :

* الاختلاف الاجتماعى لتقويض البناء النظرى الذى يقوم عليه التفاوت الاجتماعى، وأسسه الأخلاقية . الاختلاف الثقافى: فيسعى الفكر إلى تقديم الثقافات التى نبذها العالم العربى وهجرها(٣١). الاختلاف السياسى: وأسس الانفصال حسب ما استجد من تدرج مختلف السلطات المحلية ومن تعقد الأوضاع الدولية. اختلاف الوجود العربى. لا من حيث هو وجود تغلفه أيديولوجيا الكلية والوحدة بل على أنه وجود يتجاوز الذاتية والسلفية وليس الاختلاف بين هذه الاختلافات ولا الفرق(٣٢)

بين هذه الفروق نتيجة لجمعها, وإنما هو نقد مزدوج دائم.

يدافع الخطيبى عن النقد المزودج فى دراسته عن "المغرب أفقا للفكر" ، وعن الاختلاف الذى تصعب معالجته، ويرى أننا قد نسينا ألفباء مسألة الموجود والوجود، الهوية والاختلاف، وأن ما يلزمنا هو أن نتجاوز الصورة الضيقة التى نملكها عن أنفسنا وعن الآخرين.. أن نخلخل بنقد يقظ نظام المعرفة السائد (من حيث أتى) هو أن ندخل النظرية فى الصراع الاجتماعى السياسى(٣٣).

إن تجاهل الاختلاف كما يقول الخطيبى فى حواره مع الطاهر بن جلون هو الظاهرة الأكثر شمولية وغالبا ما نعانى آلامه المريرة. إن العودة إلى الهوية إلى هوية ما، أمر يبعث على الاطمئنان... لقد أنسحب الفكر العربى منذ خمسة قرون، ويعود اليوم يقتحم عالما تهيمن عليه المعرفة الغربية المطلقة، وعوض أن يباشر بجدية الحوار مع فكر الاختلاف نلحظ أنه يتيه فى ميدان العلوم الإنسانية.. ولاشك أن هذا "المنحى لا يخلو من الفائدة، ولكنه غير قادر على أن يخلق تفكير جديدا"(٣٤) وفى دراسته التى كتبها بالفرنسية عام ١٩٧٤ ونشرت ضمن كتاب النقد المزدوج يستعين بدريدا من اجل ان يوضح ضلال استخدام فربلوفسكى Werblowvsky الذى يستخدم مفهوم الاختلاف ! ليصل إلى هوية حمقاء عن اليهود ضحايا التاريخ، ويرى أن ذلك مفهوم ضال سجين فكرة أصل متميز ينغلق فى ذاتية حمقاء تفترض أن الآخر يوجد فى خارج مطلق بعيد عن الواقع وقد لفظته الذات. بينما دريدا "اليهودى" الذى يتكلم عن معرفة بالأمور لا يريد أن يخلط عندما يجادل. ويستخدم الخطيبى فكرة دريدا حول المكان. "فلا حاجة بنا كما يقول دريدا إلى أن نؤكد أن المطالبة بالمكان والأرض لا علاقة لها هنا بتعشق البلد والحنين إلى المحل، ولا دخل لها مع أية نزعة إقليمية أو عنصرية. فلا يزيد إرتباطها بالنزعة القومية عن الحنين العبرى للأرض، ذلك الحنين الذى لا تبعثه الأهواء بقدر ما يصدر عن الكلام والوعد"(٣٥). ويرى أن المحاولة السجالية إن أرادت أن تكون مقنعة ينبغى عليها أن تخلخل جميع المراكز وتقضى على: مفهومات الكلية، والمركز، والأصل.

والخطيبى فى "سيوسيولوجيا العالم العربى" يطالب بإعادة النظر فى أسس السوسيولوجيا الغربية وكذلك فى الفكر الاجتماعى الذى قدمه الفكر الاجتماعى العربى عن واقعه ويقدم لنا فرضيتين: الأولى بيان أن المهمة الأساسية للسيوسيولوجيا فى العالم تتمثل فى القيام بعمل نقدى مزدوج:

أ- تفكيك المفهومات الناتجة عن المعرفة السوسيولوجية والكتابة السوسيولوجية اللتين كانتا تتكلمان باسم العالم الغربى ويغلب عليها الطابع الغربى، وأيديولوجيته المتمركزه حول الذات.

ب- نقد المعرفة والسوسيولوجية اللتين أنجزتهم مختلف مجتمعات العالم العربى حول ذاتها [٣٦].

والفرضية الثانية: هى أن الكتابة السوسيولوجية ككل كتابة فنية ممارسة للتاريخ والعلم الأيديولوجيا، وهى لا يمكن أن تكون إلا ممارسة تأخذ على عاتقها التاريخ والأيديولوجيا والعلم ! يجب أن يحقق قطيعه عنيفة مع السيطرة الثقافية الغربية وتتجاوز قوتنا القاصرة، إذ ليس هنالك قول برئ، بل على كل أن يجيب بطريقته الخاصة عن شعلة الحياة يجب إذن أن نفكر فى الآخر فى مجال تفكيرنا الخاص.

مازال الفكر العربى فى نظر الخطيبى مطالبا بكثير من المهام ومن بينها صياغة علم اجتماع يفكر بمقتضى فكر متعدد للأختلاف. يتعين علينا القيام بكتابة سوسيولوجية متحركة تتدرج وتنغرس داخل فكر متعدد للاختلاف فالكتابة السوسيولوجية اقتصاد واستراتيجية مستلهما هاتين اللفظتين من قاموس دريدا، استراتيجية كتحرك عام يمارس فيه النقد المزدوج، واقتصاد يسمح لنا داخل عملية الكتابة بإنتاج مفاهيم إجرائية فاعلة نستطيع تبادلها داخل الممارسة الاجتماعية[٣٧].

والخطيبى ، كما يقول نور الدين أفايه ، يحاول أن يقرأ كثيرا من النصوص التى تنفلت من مركزية الثقافة العربية الإسلامية من جهة والثقافات المهمشة على المستوى العالمى كذلك ! وتأتى نصوصه تكثيفا لهوامش متعددة تتحدد بعض ملامحها فى صورة الكتابة عنده فكانت الثقافة الشعبية هى موضوع كتابة "الاسم العربى الجريح"[٣٨] إن تحليل الخطيبى الذى يعلنه فى "بلورة النص" يوضح متابعته لدريدا، وهو يخبرنا أن الاهتمام الموجه للثقافة العربية ونظريتها فى "الدليل" يجعلنا أكثر إحساسا بعمل جاك دريدا، وضمن هذا المعنى فإن ميتافيزيقا الدليل، وهى ترجعنا لاستبداد غربى متمركز حول اللوجوس تتنكر لنفسها بقدر ما تخفى وضوح الثقافات الأخرى، فكل كتابة نقدية لا يمكنها إلا أن تكون تمزيقا للوجود التاريخى.

ويتابع دريدا الذى يدين المصادفات المتمركزة حول اللوجوس والذى يهدف إلى تفكيك الحدث الميتافيزيقى فى دخيلتنا. ويرى أن تفكيكا مماثلا للمعرفة الغربية يستجيب لرغبتنا، إذ إن ثقافتنا للغرب تستدعى ابتعادا مماثلا عن المركز، ويسمح

لنا عمل دريدا بإعادة النظر فى وضع الثقافات الأقل تمركزا حول اللوغوس[٣٩].

يقول الخطيبى ردا على محاوره - فى العدد الثانى من مجلة الوحدة "نوفمبر ١٩٨٤" - بأى معنى تصبح الكتابة عندك عملا تفكيكيا للأرضية الميتافزيقية التى تكتسح مساحات الوجود العربى؟.. إن الجواب هو الرجوع إلى قراءة النصوص، الرجوع إلى النصوص هو المقياس الأساسى فى مسألة التفكيك لأننا نجد فى النص صيرورة ومنهجية التفكيك.. ويستطرد أن التفكيك شىء آخر. فيه جانب هو نقض فى معنى الهدم، بالمعنى القوى، للأرضية القديمة التى تعيش فى التكرار والمحاكاة بلا وعى ولا تفكير. وفى الوقت نفسه هناك جانب آخر للتفكيك، بمعنى ترجمة القديم بلغة الجديد والتجديد لأن ما هو قديم لا يمحى نهائيا لأنه يبقى كآثار. والمهم فى نظر الخطيبى هو إدخال هذه الآثار فى إشكالية جديدة.

هناك إذن جانب النقض كهدم، ثانيا: ترجمة لغة القديم إلى لغة الجديد.

ثالثا: إن التفكيك هو تفكيك المسائل والمشاكل العربية، فضلا عن تفكيك الفكر العالمى بصفة عامة .

إن مناداة الخطيبى بفكر الاختلاف ومتابعته لدريدا وبيان أهمية منهجه فى دراسة ثقافتنا لفتت انتباه عدد من الباحثين المغاربة إلى الكتابة عنه، وحاولوا بيان الصلات بينه وبين بعض الكتاب والنقاد الفرنسيين؛ بخاصة رولان بارت، وفيكتور سيغالين "الذى أدخل بعدا مختلفا تماما للأدب الفرنسى، بل ونظرة جذرية إلى الذات، والهوية، والإدراك، والإحساس والآخر" إن العمق الوجودى، التبرم من مركزية الغرب، الإعلان عن التقدير المطلق للآخر كاختلاف جوهرى، تكسير حدود الأدب، الجمع بين الكتابة والسفر، كل هذه القضايا واعتبارات أخرى جذبت الخطيبى نحو نصوص فيكتور سيغالين ويبدو أن هذا الانجذاب كما يخبرنا نور الدين أفاية لم يكن وليد الثمانينات بقدر ما هو انشغال قديم لم يتبلور فى شكل قراءة إلا فيما بعد. فمنذ "الذاكرة الموشومة"[٤٠] وسيغالين يغرى الخطيبى[٤١].

وقد كتب رولان بارت: "إننى والخطيبى نهتم بأشياء واحدة، بالصور، والأدلة، الآثار، الحروف، (هو) يخلخل معرفتى ؛ لأنه يغير مكان هذه الأشكال كما أراها، يأخذنى بعيدا عن ذاتى إلى أرضه هو حين أحس كأنى فى الطرف الأقصى من نفسى[٤٢] إن هذه المقدمة توضح أن هناك ما يجمع بين بارت والخطيبى مثل ما هناك من اختلافات بينهم ، فالأول ينتمى إلى ذلك الجيل من المنظرين الذين عملوا على خلخلة أسس الفكر الغربى، بينما الثانى وتحت تأثير هؤلاء يضع نفسه ضمن

ما أطلق عليه "النقد المزدوج" أى - كما أوضحنا - نقد الأسس الثيولوجية للفكر العربى الإسلامى، ونقد الميتافيزيقا الغربية، والمفكر العربى يعتبر بارت من المفكرين الغربيين الذين يزودونه ببعض وسائل نقد الغرب من موقعه بوصفه باحثا عربيا، ونقد الأساس الفكرى العربى باعتباره كاتبا ينتمى إلى العالم هنا والآن[٤٣].

إن فكر الخطيبى هو بشكل أساسى سؤال عن الهوية والاختلاف، فكر يريد للسؤال أن يمتد إلى كل الميادين، على اعتبار أن هذا السؤال ملغى فى الثقافة العربية الإسلامية؛ لأن الفلسفة العربية فى نظره كانت تعرف على طريقتها ما نتعلمه الآن من الغرب، لقد نسينا ألف باء مسألة الموجود والوجود الهوية والاختلاف، ونتابع الثرثرة بلا حياء حول استعادة الهوية وحول الولادة العربية الثانية[٤٤].

ب: عبدالسلام بنعبد العالى: التراث بين الهوية والاختلاف

لقد تابع عبدالسلام بنعبد العالى فكر الخطيبى، وترجمه عن الفرنسية وكتب عنه، وناقش كثيرا من القضايا التى أثارها صاحب "النقد المزدوج"[٤٥] وكان من أكثر الداعين إلى فلسفة الاختلاف حماسة وعمقا، أشار إليه من كتبوا فى التفكيك والاختلاف من الباحثين العرب التاليين[٤٦].

عنى عناية كبيرة فى مؤلفاته بالاختلاف والهوية، والتفكيك، والتراث فى الفكر الفلسفى العربى فى المغرب، والفكر الفلسفى المعاصر. "وثقافة الأذن وثقافة العين" حيث يتناول فى كتابه الأخير عدة مقالات هامة هى، " فكر الاختلاف " ، التفكيك عملية بناءة التفكيكية نقش على النصوص " قضية التفكيك " من التمييز إلى الاختلاف " كما حمل كتابه "هايدجر ضد هيجل" عنوان "التراث والاختلاف" وكتابه: دراسات فى الفكر الفلسفى بالمغرب عنوان "التراث والهوية". وتناول فى كتابه أسس الفكر الفلسفى المعاصر "مجاوزة الميتافيزيقا" موضوعات "تفكيك الميتافيزيقا" (الفصل الرابع من القسم الأول) والهوية والاختلاف، النموذج والنسخة، القراءة والكتابة "القسم الثانى". وإذا كانت عناوين كتب بنعبد العالى توحى بانخراطه فى الميتافيزيقا الغربية، وإن كان ذلك فى أحدث تياراتها المعاصرة، فإن القراءة التفكيكية لأعماله توضح الاختلاف بين هذه العناوين، وما يرمى إليه المؤلف / القارئ / التفكيكى.

خذ مثلا كتابه "هايدجر ضد هيجل" فهو يخبرنا فيه أنه لن يتحدث عن هيجل، ولا عن هايدجر، ولا عن موقف هذا من ذاك. بل ما يرمى إليه هو أن ينقل

إلى القارئ الأصول الفلسفية لإشكالية التراث؛ ذلك لأن هذه الإشكالية ألمانية في أصولها، ومسألة التراث طرقت ومازالت تطرق بالكيفية التي نحتها الفكر الألماني منذ بداية القرن الماضي. إذن هو لا يقصد بهذين الاسمين علمين من أعلام الفلسفة الألمانية بل إنه يهدف إلى بلورة الموقفين الأساسيين الذين تمخض عنهما كل جدل جدي حول مسألة التراث، الأول يمتد من هيجل إلى ديلتاي، وهو الموقف الذي ينظر إلى التراث من خلال نزعة تاريخية وداخل ميتافيزيقا الهوية والتطابق، والموقف الثاني يضم كل من ماركس ونيتشه وفرويد وهايدجر وبعض المفكرين الفرنسيين المعاصرين.

إن طرح مسألة الذات والهوية كان يتم في جميع الحالات في مقابل آخر يتحدى بقوته وسيادته، وفي هذه الحالة تلجأ الذات إلى البحث عن جذور متأصلة تقوي وحدتها، فتطرح مسألة التراث والتجذر التاريخي. إن ما يؤكده عبدالسلام بنعبد العالي هو أن مسألة التراث عندما تطرح تفرض دوما مفهوما معينا عن الهوية، وعن التاريخ، وعن الوعي، وما يهدف إليه صاحب "مجاوزة الميتافيزيقا" هو تحديد المفاهيم التي تفترضها الطريقة التي تطرح بها مسألة التراث عندنا الآن في العالم العربي، والتساؤل الذي يأتي الآن في مكانه هو ضمن أي تصور عن الزمان التاريخي تطرح هذه المسألة؟ وداخل أية فلسفة عن الهوية والاختلاف؟ وضمن أية فلسفة عن الوعي ندرجها؟ المهم هنا هو الصياغة النظرية لمسألة التراث التي تلخص في ذلك التقابل بين التراث والمعاصرة.

ويوضح صاحب "التراث والاختلاف" أن هذا التقابل يفترض مفهوما زمانيا عن التراث وتحديدا خاصا للزمان التاريخي الذي يقوم على مفهوم الحضور. (ذلك هو التحديد الهيجلي) بينما ينظر هايدجر إلى التراث خارج فلسفة الحضور. إنه ينظر للماضي على أنه ما ينفك يمضي وإلى الحاضر على أنه ما يفتأ يحضر، بهذا المعنى لا يكون التراث وراءنا، ونحن لا نكون على مسافة قريبة منه ولا على مساحة بعيدة من أصولنا الفكرية، بل إن هذه الأصول تكون معاصرة لنا، ومن هذا المنظور يتهاوى التقابل بين التراث والمعاصرة، والمعاصرة هنا لا تعني المثول المباشر والحضور الواعي، والتراث يكون حاضرا زمانيا غائبا وعيا، وإن حضوره لا يتم كذاتيه متعينة، وإنما في اختلافه وانفصاله وتباعده[٤٨].

يطالب مفكر الاختلاف بإعادة النظر في التراث خارج فلسفة الحضور، وبعيدا عن مفهوم الأصل، فالأمر يتعلق بتصدع الكائن وخلخلة كل تطابق وتعديد كل وحدة.

يقول ـ مستلهما بعض تعبيرات الخطيبى: لقد ارتبط حديثنا عن التراث بفلسفة متوحشة عن الهوية ترفض الآخر وترمى به فى خارج مطلق، ولا ينظر إلى الاختلاف والسلب إلا كلحظة فى بناء الهوية والأنا، لقد آن الأوان لإقحام الانفصال فى وجودنا ذاته والنظر إلى التراث، لا فى صيغته المفردة، بل فى غنائه وكثرته والإصغاء لأصوله المتعددة لإنقاذه من ميتافيزيقا الذاتية، وعدم استغلاله لتزكية وهمنا بالخلود. إن ما يهتم به هو ذاكرتنا العربية الإسلامية وكيف أرسيت دعائمها؟ وكيف ترسخت أصولها وثبتت نماذجها؟ إن الأمر يتعلق بصفة أقوى من ذلك بثوابتنا الفلسفية، بمفهومنا عن اللغة، وعن التاريخ، والهوية بل وعن الكائن ذاته(٤٩).

وعلى الرغم من أن كتابه عن الفكر الفلسفى بالمغرب، الذى يتناول فيه جهود المغاربة المعاصرين الفلسفية يحمل عنوان "التراث والهوية" إلا أنه لا يتقصى هذا الفكر من منظور الوحدة، ولا من حيث هو تيارات سارية أو مذاهب مفترضه، أو منظومات مغلقه إنما يرصده فى تعدده واختلافاته. إنه يعمل بقول فوكو الذى يستشهد به فى تقديم عمله: "هناك استعمال آخر للتاريخ: إنه التقويض الدائم لتطابقنا، ذلك لأن هذا التطابق الوهن بالرغم من كل شىء، والذى نحاول أن نؤمن عليه ونحفظه خلف قناع ليس إلا افتعالا: فالتعدد يقطنه، ونفوس عدة تتنازع داخله، والأنظمة تتعارض ويقهر بعضها بعضا(٥٠). ويعرض للمفاهيم الفلسفية السائدة فى الخطاب الفلسفى، وهى مفاهيم توظف من أجل تملك التراث الفلسفى سواء تعلق الأمر بالتراث الغربى أو بتراثنا العربى الإسلامى.

ويميز فى كتابه "ثقافة الأذن وثقافة العين" بين "الحل والترحال" فالفكر التقليدى يعلى من الطرف الأول. أما الحداثة فهى تقف فى مختلف أوجهها لتخلخل هذا الثنائى الميتافيزيقى، وتعلى الحد الثانى. وهذا الإعلاء من الترحال هو ما يجعل فكر الحداثة ينتصر للقطيعة والتعدد والاختلاف على حساب الاتصال والوحدة والهوية. ويؤكد على ذلك فى "التفكيكية نقش على النصوص" فمن بين المآخذ التى يأخذها دريدا على النقد الماركسى كونه ظل، فى نهاية الأمرنقدا "خارجيا" يدعى أن باستطاعته تفسير النصوص وتأويلها بردها إلى الشرائط الخارجية التى توجد من ورائها. ويرى دريدا أن هذا التمييز بين الداخل والخارج لا يخلو من نفحة وضعية، وهو تمييز كرسته الميتافيزيقا الغربية عبر تاريخها، أما الخارج بالنسبة لدريدا، فلا يمكن أن يقوم إلا داخل كل نص مفسر، ومن هنا ذلك الولع الشديد

بالنصوص عنده. إن التفكيك لا ينصب على نصوص دون غيرها، لا يفاضل بين النصوص. وهذه نقطة أخرى ينفصل فيها التفكيك عن النقد الماركسى. إن استراتيجية التفكيك ضرورية ومتناهية فى الوقت نفسه، وذلك راجع بالأساس إلى أننا نعيش على الحقيقة، ونتغذى منها.

وقد خصص عبدالسلام بنعبد العالى فى كتابه عدة مقالات عن الاختلاف، أحداها عن "فكر الاختلاف"، والثانية "من التمييز إلى الاختلاف"(٥١) ويقف طويلا أمام الخطيبى الذى يلتقى مع مفكرى الاختلاف كهايدجر، ونيتشه، وفوكو، ودريدا، ودولوز. وينشغل بقضية التقنية والفكر الكونى متابعا الخطيبى بالنظر فى"أسس الفكر الفلسفى المعاصر" فى كتابه الذى يحمل نفس العنوان ، والذى يهدف إلى "مجاوزة الميتافيزيقا"ويعرض لدريدا فى الفصل الرابع من كتابه تفكيك الميتافيزيقا. والتفكيك عنده ليس نقدا للنصوص الفلسفية،ولا تحليلا لها، وإنما هواستراتيجية، وهو بذلك السمة التى طبعت الفلسفة بعد هيجل حيث لم يعد لها موضوع وحيث أصبحت تنشغل بنفسها وتعيد قراءة تاريخها بغية تجاوزه(٥٢)وهو ما يفعله بنعبد العالى .

ج: نور الدين أفايه: الهوية والاختلاف والهامش

شغل نور الدين أفايه بالكتابة فى موضوعات: الهوية والاختلاف، وفلسفة الحداثة، والمتخيل والتواصل. كما اهتم كثيرا بصاحب النقد المزدوج - ونستطيع أن نتبين ذلك في كتابه الذى جعلناه عنوانا لهذا الفقرة. والكتابة عنده فعل وجودى إشكالى ومتعدد، لأنه يترجم افتراقا معينا مع الذات وإرتماء فى آخر مغاير من خلال اللغة والرهانات الدلالية. إنه يبحث فى الخطاب عن المهمش والمسكوت عنه. أن أى خطاب لا ينفلت من تداخلات الآخر فيه ، لأن استعمال اللغة أو الكلمات يفترض حضور الآخر سواء تقدم هذا الآخر فى اتجاه الحوار أم الصراع.. لهذا السبب يتعين الإنصات الجيد إلى ما يسكت عنه كل خطاب لاسيما وأن مجال القول لا يلعب دورا حاسما فى تحديد دلالات الحديث، ومن هنا فإن هدفه لا يتمثل فى محاكمة الخطاب العربى المعاصر، بقدر ما هو محاولة للاقتراب من إشكالية الهوية والاختلاف على المستوى النظرى(٥٣).

وينشغل مثل معظم من يتبنون فكر التعدد والاختلاف بمسألة الهوية ويظهر لنا حقيقة التعدد داخل الوحدة . يقول : "إن علينا الاستماع جيدا إلى مالا يقل داخل سياق الحديث عن الهوية، وهذا يتطلب أن ننصت إلى تاريخ الميتافيزيقا لنتناول

مسألة الهوية من المنظور الفلسفي ويعين المعاني ويحدد الحدود في الهوية والاختلاف، فمقابل الميتافيزيقا الأرسطية التي نجد فيها أن صيغة (أ = أ) تشكل القيمة الجوهرية للفكر والوجود، وأن الشي هو ذاته يمثل مبدأ الهوية الحاسم. بينما تبين القراءة التفكيكية أن هذه المعادلة أو علاقة المساواة تتضمن وساطة تعمل على الربط والتوحيد بين طرفي المعادلة وبالتالي يعمل الفكر الغربي في تاريخه العام، كما يلاحظ هيدجر على تقديم الهوية في صيغة الوحدة"(٥٤).

إن دريدا، ودولوز أكدا نسبيا صعوبة التفكير في الاختلاف داخل اللغة بالرغم من أن فكرهما يتموضع ضمن إشكالية الاختلاف ذاتها. لقد انتهى دريدا إلى القول بأن الاختلاف بالذات لا يمكن صياغته من خلال الفكر أو اللغة؛ لأنه ليس حضورا ولا غيابا، إذا الاختلاف يتقدم ويظهر ولا يمكن إخضاعه لمنطق البرهان والتمثل يقول:" ان ننظر الى الاختلاف في استقلال عن الهوية يعني رفض كل الوساطات التي تشكل بنية المفهوم والتي تكون الهوية بالقياس إلى هوية المفهوم، وهكذا فمادام الاختلاف خاضعا لمتطلبات التمثل فإنه لا يمكن أن نفكر فيها باعتبارها كذلك(٥٥).

إن دريدا حاضر في كتابات أفاية مثل حضور الخطيبي، وكتابات دريدا في "هوامش الفلسفة" نقرأها في متن "الهوية والاختلاف": "في فلسفة الهوية يلغي ويمحي حضور الاختلاف في ثبات التمثل والأصل المطلق.. أما فلسفة الاختلاف ذاتها فإنها تبقى الاختلاف في مجال الانمحاء داخل لعبة الإحالات الرمزية"(٥٦). ومن هنا لا يمكن أن نغفل "الهامش" الذي يكشف عنه الاختلاف، والذي علينا تفكيكه. إن هوية العربي تقدم نفسها بمجرد أن يحضر كجسد وكلغة، ومن أجل الاقتراب من العربي يتعين علينا الابتعاد أكثر فأكثر عن الاعتبارات السياسية والأيديولوجية التي تضعه داخل سلطة مرجعية واحدة، وإعادة النظر في الفئات المهمشة، والثقافات المطمورة بفعل الزمن وبفضل سلطة الهوية اللاغية لكل اختلاف. إلا أن حضور الاختلاف – كم يرى - لا يعني غياب الهوية. إن الاختلاف ليس مطلقا، فتلك ليست دعوة إلى تثبت الاختلاف يحضر ويفكك أفاية لتحديد هوية العربي وأنها ليست وحدة متماسكة بل هي تكون تاريخي لثقافات متنوعة وحدها الإسلام لأن إدعاء الاختلاف أمر عسير داخل اللغة والفكر، بل المقصود أنه هوية العربي عبر تكوينها التاريخي والزمني والديني - باعتبار أن الإسلام كان تركيبا لكل الثقافات التي كانت موجودة في المجتمعات التي قام بإدخالها إلى العقيدة الإسلامية -

تشكل هوية واحدة متعددة المضامين عبر عنها داخل أنساق رمزية وثقافية تشترك فيها كل الشعوب العربية(٥٧).

وينبغي الإشارة أنه على الرغم من تناولنا للمفكرين الثلاثة: الخطيبي، وبنعبد العالي ، وإفاية ضمن إطار واحد فإن هذا لا ينفي التباين بينهما. وإنهم معا يشكلوا تيار ضمن تيارات عديدة في الفكر الفلسفي في المغرب فهناك بالإضافة لهذا التيار الاتجاه التاريخي الماركسي لدى العروي، والاتجاه الابستمولوجي لدى وقيدي وسالم يافوت والجابري مع ميل الأخيرين إلى المزاوجة بين الإبستمولوجيا الباشلارية والحفريات الفوكوية". وهذا ما جعل التوجه العام لدى كثير من المفكرين العرب المعاصرين يسعى نحو بيان شرعية الاختلاف من أجل تدعيم حق الفرد والآخر في حياة ديمقراطية حرة.

ثانيا: الاختلاف والتنوع

أ: على أو مليل وشرعية الاختلاف

وفي هذه الفقرة الثانية نتوقف عند توجه أخر لا يتمثل في الاهتمام بالهامشي المختلف سواء كان الثقافة الشعبية أم الوشم لدى الخطيبي، أم المرأة لدى نور الدين إفايه، بل توجه يفتقد التعدد في الهوية، والآخر في والكل، ومن هنا ينادي بالتعدد ويؤكد على شرعية الاختلاف لدى كل من: التونسي فتحي التريكي، والمغربي على أو مليل ونبدأ بالأخير.

بدافع قومي ديمقراطي ينقلنا على أومليل إلى التاريخ والتراث والدين لبدعم "شرعية الاختلاف" في كتابه الصادر عن المجلس القومي للثقافة العربية، والذي يحمل نفس العنوان، حيث يتناول فيه قضية الاختلاف وكيف كانت مواقف مفكرينا القدامى من الآخر المختلف أو المناقض ؟ وكيف جادلوه؟ لمعرفة هل تحصل من هذا كله رصيد يمكن أن يسند دعواه "دعوانا" إلى مشروعية الاختلاف في الرأي وإلى ترسيخ قواعد الحوار وتقاليده. ويميز بين نوعين من الاختلاف، اختلاف داخل المعتقد الواحد، إلا أن الأطراف المختلفة تسلم مع ذلك بمجموعة من الثوابت العقائدية المشتركة. ويكون الاختلاف في مستوى التأويل. فهناك نصوص واحدة، إلا أنها تؤدي إلى تعدد المعنى، تأول تأويلات مختلفة تقام عليها أنساق من المذاهب، هكذا تكونت مذاهب الفقهاء وفرق المتكلمين.

والنوع الثاني اختلاف مفكري الإسلام مع الأطراف المناقضة لهم، ممن هم خارج دائرة المعتقد المشترك وعنده إذا كانت هناك كيفيات ومستويات متعددة

للاختلاف، فإنه فى المجتمعات التقليدية يظل جوهر الاختلاف يمثله الاختلاف الدينى . ويتساءل لماذا هذا الحديث عن الاختلاف؟ فى حين أن هذا الحديث حديث "الاختلاف" ليس محبذا فى بلداننا حيث المطلوب هو ترسيخ الوحدة الوطنية والبناء القومي، فكل حديث عن الاختلاف فى رأى هؤلاء المعترضين ليس سوى دعوة إلى المزيد من التجزئة أو إضفاء الشرعية على ما هو قائم منها.

إن حديث على أومليل عن الاختلاف يتجه إلى عمق الديمقراطية ، فالنظام الديمقراطى يسلم بالاختلاف ويشرع له، وينظمه ويبنى عليه فهو نظام يسلم بالتعددية يقول: "إن الاختلاف فى المفهوم الديمقراطى ليس تفتيتا وتجزئه، بل هو بديل عن كل استبداد ومغلف بغلاف الوحدة حين تكون هذه الأخيرة مجرد تغطية للانفراد بالسلطة، نعم هناك سلبيات ومزالق للتعددية حتى فى مستوى التعبير المؤسسى الديمقراطى - كما يرى - إلا أن عيوب الديمقراطية تصحح بالديمقراطية وليس بإلغائها، فالدفاع عن حق الاختلاف هو الشرط الأولى لتأسيس تقاليد الحوار ولقيام المشروع الاجتماعى المبنى على الوفاق العام بين أطراف متعددة مع ضمان حرية الرأى والتنظيم والمشاركة[٥٨] وقد تابع عدد من الاساتذة العرب جهود على اومليل وقدمت عدة دراسات حول إسهاماته نذكر منها : "سنوات التكوين المبكر" عزت قرنى ، على اومليل التراث والقطيعة ، الدولة الاصلاحية ، كمال عبداللطيف ، التراث فى الخطاب التاريخى ، عبدالسلام بنعبد العالى ، التراث والديمقراطية " احمد عبد الحليم عطية وغيرها بالملف الذى اعدته مجلة " أوراق فلسفية " العدد ٤/٥ ديسمبر ٢٠٠١ كما نشير الى اعمال ندوة اومليل والفكر الفلسفى السيايى العربى ، التي عقدت حول فكره بالقاهرة.

يرجع أومليل وجود "الحق فى الاختلاف" بالمفهوم الذى يدعو إليه ويدافع عنه إلى الكيفية التى تشكلت بها عقلية معينة وبما أن العقليات هى وراثه لماضى مديد، هو الذى شكلها وكيفها. وبما أن العقليات بطيئة التغير. فقد رجع إلى تراثنا الثقافى ينقب فيه ويحلله لمعرفة ما إذا كان مساعدا - أو عائقا - على تكوين عقلية قابلة بشرعية الاختلاف[٥٩]. تلك هى الغاية التى يسعى إليها أو مليل من عمله.

ب: التريكى: فلسفة الحداثة والتنوع والاختلاف

بعد أن أصدر كتابه "قراءات فى فلسفة التنوع"، وكتابه "فلسفة الحداثة" شارك فتحى التريكى فى أعمال ندوة "الفكر الفلسفى بالمغرب المعاصر" بدراسته "الحداثة وفلسفة التنوع" ، والتى يتحدد فيها موقفه على الوجه التالى: إن مستقبل

الفلسفة يكمن فى الانفتاح والتنوع، لأنها ستحمى بذلك حقوق الفرد والغير، وتتماشى مع التطور العلمى والتقنى الذى ابتعد عن أيديولوجية التوحيد والشمول والكلية. وبذلك يقترن العمل الفلسفى بالممارسات السياسية التى تدافع عن حقوق الإنسان وبالمعقولية العلمية والتكنولوجية الجديدة، على أن ذلك لا يعنى أن الفلسفة ستقتصر على البحث عن مشروعية العلم والتقنية. أو على تحديد أخلاقية العمل السياسى والاقتصادى بل ستكون خلاقة بالتنوع والاختلاف[٦٠].

وإذا أردنا تناول موقف التريكى من الحداثة والتى تتمثل عنده فى فلسفة التنوع "الاختلاف" ، علينا أن نوضح الأسس التى تقوم عليها والتى قدمها لنا عام ١٩٨٨ فى كتابه الذى يعد محاولة لبيان النظرة الجديدة التى تبلورت فى الدراسات الفلسفية، والتى يهدف بها أن يسهم فى معالجة الفكر فى ربوع العالم العربى والبلاد المضطهدة حتى نستطيع مواجهة قوى الجمود والتقليد، لقد تأسست حول تصور فلسفة التنوع معقولية جديدة تتحكم فى تجليات الفكر. وتجعل من الحداثة جملة من القيم والتصورات تميز الحقبة الزمنية لوجودنا.

إننا الآن نعيش فى العالم العربى عصرا نهضويا حقيقيا. والنهضة عند التريكى تتطلب الانفتاح الحقيقى على كل الحضارات حتى يتسنى لنا تحقيق ما أسماه "جدلية العودة والتجاوز" تلك الجدلية التى تضمن لنا فى آن واحد فهم أوضاعنا الحالية بانقساماتها وتجزئتها وبإيجابياتها، وبمحاولة البحث عن تأسيس نموذج حضارى عربى لاستنهاض عوامل الصمود والمقاومة والدفاع عن الذات[٦١] فهو يهدف - مثلما نهدف نحن جميعا - إلى توحيد العالم العربى توحيدا لا يقضى على خصوصيات أقطاره وتنوع اعتقاداته الدينية والفلسفية والاجتماعية، وتعدد أقلياته، وحرية أفراده، ومن هنا فطرح قضية التنوع (الاختلاف) فى التفكير قادر على إلغاء أساليب الفهم البالية التى تحتمل توحيد المعارف توحيدا تعسفيا قد يؤدى إلى كلية النظرة وكلياتية الممارسة[٦٢].

يقدم لنا التريكى فلسفة التنوع باعتبارها فلسفة بديلة. وفائدة هذا الفكر بالنسبة لنا يكمن فى تحطيم الدعوة الغربية بكونية فلسفته وتفكيره وثقافته من ناحية وتحرير ذاتنا من عبودية القهر بإقرار حرية التفكير والاعتراف الكامل بحقوق الاختلاف والتنوع من ناحية أخرى. إن القول بالتنوع عند التريكي ذو هدف يتفق مع هدف الخطيبي في النقد المزدوج يتجه إلى نقد كلية الفكر الغربي وحرية الإنسان العربي لكنه يختلف عنه في نفس الوقت حين يربط ذلك بجدلية العودة

والتجاوز ، أنه على عكس الخطيبي يجمع بين انجازات الفلاسفة العرب وجهود الفلاسفة المعاصرين ، لكنه لا يكتفي بالقدماء. ومن هنا فإن النهضة لا تقوم إلا على التجاوز. عمل مفكر التنوع إذن هو إسهام فى إيجاد "البديل الفلسفى" عن طريق ما أطلق عليه جدلية "العودة والتجاوز".

يتضح لنا أن ما يقصده التريكى بالتنوع هو فلسفة الاختلاف، فهو وإن كان يستخدم المصطلح الأول عنوانا لعمله ويستخدمه بمفرده فى مقدمة الكتاب، فإنه يعود فى حديثه عن معقولية التنوع ليقرنه بالاختلاف ويتحدث عنهما باعتبارهما نفس الشيء: "فالاختلافات والتنوع يؤدى... "(٦٣). "إن الفلسفة ستكون خلاقة للتنوع والاختلاف"(٦٤)، "حق الاختلاف والتنوع..."(٦٥) إن التريكى يؤسس مشروعية التنوع على إنجاز العلم ونظريات العلوم الطبيعية. فالمعقولية الحالية التى ظهرت فى العلوم الطبيعية جديدة فى كنهها ومتنوعة فى عملها، إذ أنها تفتح آفاقا جديدة فى نظرتنا إلى الزمن والحياة والطبيعة، كما تجعلنا نعطى أهمية كبرى إلى الجزئى، وإلى الممكن وإلى الصدفة بصفة عامة لا باعتبارها أشياء نجهلها، بل كعناصر فعالة فى تصورنا للمكان والزمان. ومن هنا فإن "منطقية العقل المتنوع" ستحل محل منطقية العقل الموحد. وستكون فلسفة التنوع هى فلسفة المستقبل العلمي. إذ إن العلوم الآن قد اكتشفت أن للتنوع الطبيعى والاجتماعى أهمية قصوى فى فهمنا لطبيعتنا، وأن "العقل الموحد" قاصر على دراسة الواقع بتعقيداته وكثرته وتغيره المستمر. لأنه يصير إلى المعرفة الكلية الشاملة.(٦٦) ويسعى مفكر التنوع والحداثة لتطبيق أفكاره على الواقع العربى ويوضح قدرتها على تحقيق هدف العرب فى الوحدة ، ويرى أن معقولية التنوع ترفض الفكر الوحدوى المبنى على الهيمنة والغطرسة والاستبداد.

فالتصور العلمى لتحقيق الوحدة العربية عليه- فيما يرى - أن يأخذ بعين الاعتبار مشاكل الأقليات، والطوائف الدينية، والحريات الفردية. ولا يمكن لوحدة عربية شاملة أن تتحقق وتنجح إذا طمست هذه المعطيات الموضوعية أو تجاهلتها وقمعتها... ويتطلب التصور العلمى للوحدة توظيف هذا التنوع للاستفادة منه فى وضع برامج عملية لبناء الحركة القومية، فالوحدة فى التنوع هى السبيل الوحيد لتجنب التجزئة بأفكارها وبرامجها وفى الآن نفسه تقضى على النزعة السلطوية التى صاحبت تجارب الوحدة فى الماضى(٦٧).

إن ذلك يعنى، أن مقومات الفكر الوحدوى العربى فى تنوع الثقافة العربية، وفى

تنوع مجتمعاتها بأدياتها المختلفة، وتعبيراتها المتعددة، وسلوك أفرادها، وأنماط حياتها الكثيرة، والانقياد إلى هيمنة النموذجية الغربية التى استولت على كل الفضاء العربى. ويتفق مع أومليل فى أن فلسفة التنوع(الاختلاف) توضح لنا على الصعيد السياسى إنتاج حركة تحررية ديمقراطية تضمن تمثيل الجماهير العريضة ديمقراطيا وتعبر عن إرادتها وتطلعاتها، فالوحدة والتحرر مرتبطان بمعقوليةالتنوع(٦٨).

ومستقبل الفلسفة عند التريكى يكمن فى الانفتاح والتنوع لأنها ستحمى بذلك حقوق الفرد والغير وتتماشى مع التطور العلمى والتقنى الذى ابتعد عن أيديولوجية التوحيد والشمول والكلية(٦٩).

إن الاختلاف يؤكد محدودية الفلسفة الغربية ، ويعلن حضور العالم الثالث فى نفس الوقت الذى يحدد تدهور الغرب. إن تلك الفكرة المحورية التى كتب عنها حسن حنفى كثيرا وأوضحها فيما كتبه عن التفكيكية نجدها لدى التريكى. فكلاهما يرى بلغة مفكر التنوع "أن الفكر الكونى والكلى خاصة أساسية للفلسفة الغربية، بانقراضها ينقرض الفكر الغربى المهيمن. فلو ألقينا نظرة سريعة على الأنساق الفلسفية الغربية لوجدنا أنها تخلط بين الكلى والشامل والكونى وبين الفكر الغربى الضيق؛ لأنها تعد أن العالم ينحصر في الشعوب الغربية بينما تكون الشعوب الأخرى متوحشة، فالاختلاف بالنسبة للعالم الغربى المهيمن قد جعله يشعر ببداية التدهور والانقراض(٧٠).

إن فلسفة التنوع (الاختلاف) عند دعاتها ومعتنقى أفكارها من العرب هى الوحيدة التى تستطيع تحطيم النموذج الأوروبى المهيمن للفكر والفلسفة. ويعبر التريكى عن هذه الفكرة بأوضح ما يكون بقوله "الإبداع الأصيل لا يولد إلا عن التنوع والاختلاف؛ لأن الحرية الحقيقية والكاملة التى تضمن للفرد حقوقه وللأقليات تعبيراتها الاجتماعية، هى التى تولد الفكر المبدع، والفكر الإبداعى الأصيل هو الذى يستطيع مقاومة الهيمنة والاستعمار. ففلسفة التنوع هى فلسفة الإبداع؛ لأنها تضمن لك أن تفكر بوجه آخر. وهى فلسفة المستقبل خارج أسوار العالم الغربى؛ لأنها تستطيع بأصالتها وإبداعاتها مقاومة هيمنة الغرب وتحرير الذات(٧١).

ويقدم لنا قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة فى دراسته "الفلسفة المفتوحة وتاريخ الفلسفة" ؛ والفلسفة المفتوحة: اسم للتنوع والاختلاف كما يتضح من قوله: "هذا المشروع لقراءة تاريخ الفلسفة يحاول أن يأخذ بعين الاعتبار تنوع الفكر الفلسفى، وتعدده واختلافه. كذلك فإن فلسفة الحداثة التى يعرضها علينا هى إسهام فى الحوار

الذى احتد الآن فـى العـالم العربـى حـول مصيرنـا المشـترك، فمهمتـه أن يقـوم بطريقـة نقديـة مفتوحـة للبحث عن معنـى وجودنـا بإرتباطـه الوثيق بـالإبداع والاختــلاف. إن التريكى الذى يسعى لفهم أزمة التفكير والوعى فى الوطن العربى يحدد لنـا فـى الفصل الثانى من كتابه والذى عنوانه "الحداثـة والهويـة" بعض الأسس التـى يرتكز عليـها عمله هى:

١- البحث عن تاريخية الإنسان العربى الحالى من خلال حضوره فـى العـالم، ومن خلال تصور عام لحركية الذات والتاريخ.

٢- فـهم الواقـع العربـى الحـالى مـن خـلال نظرة ترفض الوحدويـه الضيقـه وتكرس فلسفه التنوع.

٣- تصور استراتيجية ممكنة للخروج من أزمة الوعى العربـى والمتمثلـة فـى تهافت فكرة إثبات الهوية فى البحث فى الذاكـرة التاريخيـة والممارسـة اليوميـة عن مقومات الخطاب الديمقراطى المفتوح(٧٢).

ويمكن لبيان ذلك الرجوع الى الملـف الـذى اعدتـه مجلـة " أوراق فلسـفية " حول الـتريكى العدد الثـانى (ينـاير – يونيـو ٢٠٠١) والـذى يتضمـن عدة أبحـاث هـى:" المرجعيـة الفكريـة للفلسـفة المفتوحـة " الـزواوى بغـوارة ، " مــن فلسـفة التنوع الى فلسفة التاريخ " بن مزيان بن شرقى الفكر الوجودى ومكعقوليـة التنـوع " فوزى العلوى ، و " دفاعا عن الفلسفة دفاعا عن التراث " عبد القادر بوعرفـة ، ويمكن مراجعـة المراجعات التـى قدمـت حـول أعمـال خاصـة الـروح التـاريخى عند العرب فى المجلة الفلسفية التونسية .

ويعتقد التريكى أن فلسفة التنـوع إذا مـا ارتبطـت بوجودنـا ومصيرنـا ستنمى فينـا الوعـى النظرى بضـرورة غزو مفـهوم الحداثـة لا لتحديد مكوناتـه واسـتدلاله وأنماط عمله فى ميادين الفكر والفعل، بل وأيضا لربطه بمميزات مجتمعاتنا بمختلـف تشكيلاتها، لعل ذلك يثير فينا شيئا من القلق حتى نسعى إلى مـلء فـراغ مـازال يمـيز حضورنا فى العالم وكأنه حضـور العدم. فالحداثـة مصيرنـا وعلينـا فتـح كياننـا علـى تاريخيتنا لا من حيث إنها تربط حاضرنـا بجذورنـا والحضـارات التـى تعـاقبت علينـا فقط، بل وأيضا من حيث هى انفتاح على الإقبال والمصير(٧٣).

ثالثا: تفكيك العقل والميتافيزيقا الإسلامية:

أ: اركون وتفكيك مفهوم العقل الإسلامي

إن عمل أركون الذي يتجاوز نظرة النزعة التراثية (السلفية)، والنزعة الاستشراقية للدراسات الإسلامية، يقوم في الأساس على النقد كما ظهر في كتابه "نحو نقد العقل الإسلامي" الذي ترجم للعربية بتاريخية الفكر العربي الإسلامي، وفي كتاباته التالية. وهو لا يتوقف في نقده عند الفروع والنتائج، بل يعود إلى الأصول حافرا منقبا فيخضعها للنقد والتفكيك، موضحا سير الأحداث في التاريخ، كاشفا عن الوجه الآخر للأشياء، أي أنه لا يقتصر على نقد الأحاديث والتفاسير، ولا يكتفي بتفكيك الأنساق الفقهية، والمنظومات العقائدية، بل يتوغل في نقده وتفكيكه وصولا إلى الأصل الأول: أي إلى الوحي القرآني. إنه كما يقول على حرب: يحرث في "منطقة اللامفكر فيه" في العقل الإسلامي بل إنه يتعدى ذلك إلى مساءلة العقل نفسه عن لا معقوله [٧٤].

والمقصود بمنهجية التفكيك ، تفكيك الميتافيزيقا الكلاسيكية، والأنظمة الثيولوجية الموروثة. فما ينطبق على تفكيك الأولى يمكن قوله على تفكيك الأنظمة اللاهوتية التي تشكلت في العصور الوسطى في كافة المجالات الدينية، فهذه الأنظمة بتحديداتها الثنائية بحاجة إلى تفكيك وإعادة نظر[٧٥]. والحق أن أركون يركز نقده وتفكيكه في الدرجة الأولى على الخطاب الإسلامي، أصولا وفروعا وفي مختلف مستوياته وتجلياته بداء من النص القرآني ذاته وانتهاء بكل ما انتظم حوله من نصوص وخطابات. وكذلك على الاستشراق الغربي ويدافع البعض عن التفكيك عند أركون "فإن قراءته للتراث إذ تفكك من جهة فإنها توحد من جهة أخرى". إن التفكيك يخدم التوحيد.... والقراءة التفكيكية قد تميط اللثام عن السمات المشتركة لجميع العقائد"[٧٦]. خاصة وأن الظاهرة الدينية بشكل عام تظل حتى الآن شيئا لا مفكر فيه داخل الفكر العربي الإسلامي[٧٧]. إن التفكيك يسعى إلى استنطاق خطاب الحقيقة عن بداهاته المحتجبة. إنه اشتغال على النصوص بالعمل على تفكيكها والحفر في طبقاتها للكشف عما تمارسه من آليات الحجب والاستبعاد والكبت والتحوير والخداع. يقول أركون - ردا على كيف يمكننا التحدث عن التسامح في الوسط الإسلامي - "لا يمكن للتسامح أن يترسخ إلا بعد تفكيك هذه الهويات الثابتة والجامدة والراسخة منذ عدة قرون[٧٨].

إن أركون الجزائري - الأصل الذي تعلم في وهران والجزائر قبل أن ينتقل إلى باريس ليدرس في فرنسا ويحصل على الدكتوراه عام ١٩٦٩، ليعمل بعد ذلك في جامعة ليون الثانية ثم باريس الثالثة - صاحب نزعه إنسانية واضحة، ظهرت

مبكرا فى رسالته للدكتوراه "محاولة لدراسة الأنسية العربية فى القرن الرابع الهجرى" التى صدرت ضمن السلسلة الفلسفية لمكتبة فيران ١٩٧٠، ١٩٨٢ ثم محاولات فى الفكر الإسلامى ١٩٧٣، الطبعة الثانية ١٩٨٤ والفكر العربى ١٩٧٥، والإسلام: الأمس واليوم بالأشتراك مع لويس جارديه، ١٩٧٨، الإسلام دين ودنيا ١٩٨٢، قراءات فى القرآن ١٩٨٣، نحو نقد العقل الإسلامى ١٩٨٤ الذى ترجم للعربية بعنوان تاريخية الفكر العربى الإسلامى.

وقد كتب هاشم صالح - مترجم أركون للعربية والذى يمكن لنا أعتبارهما معا توجها واحدا - فى مقدمة ترجمته لكتاب أركون "الفكر الإسلامى قراءة علمية" عن "أركون ومنهج التفكيك" موضحا أنه قام بتحليل مفهوم الأرثوذكسية فى الإسلام وكيفية نشوئها وتشكلها واشتغالها فى التاريخ عبر القرون. وأنه يلجأ فى أماكن عديدة إلى تعداد المسلمات التى تنظم الاعتقاد الإسلامى وتتحكم به. ونفهم من ذلك أن شرط انفتاح الفكر العربى - الإسلامى على العقلانية الحديثة لا يمكن أن يتم بشكل فعلى ودائم وناجح إلا بتفكيك مفهوم الدوجماطيقية، ومفهوم الأرثوذكسية الخاصين بتراثه هو. ومن أجل ذلك ينادى بضرورة الاطلاع على الثورة المعرفية التى حدثت خلال الثلاثين عاما الماضية فى مجال علوم الإنسان والمجتمع، والتى شكلت تجاوزا للحداثة الغربية الكلاسيكية نفسها وافتتاحا لحداثة فكرية أكثر اتساعا. إلا أن ذلك لن يتم بشكل جيد قبل القيام بمرحلة تفكيك استكشافية داخلية للتراث[٧٩]. ويمكن النظر إلى تاريخ التراث على إنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمانية كطبقات الأرض. وعلى المؤرخ أن يقوم بعمل الأركيولوجى من أجل أزاحة الركام واكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية أو للواقع التاريخى.

ويمكن أن نعطى أمثلة بذلك، فتفكيك المناخ الفكرى للمعتزلة مثلا، وخصومهم الحنابله يتيح أن نتوصل إلى المستوى العميق والأرضية التحتية للمسلمات والفرضيات المشتركة التى كانوا يستخدمونها فى محاجاتهم كما يتيح لنا معرفة الأسباب الحقيقية للتمايز والاختلاف فيما بينهم[٨٠].

ومن خلال منهجه التفكيكى استطاع أركون إحداث زحزحات عديدة داخل ساحة الفكر الإسلامى والعربى، لقد خلخل الأسس التقليدية والتصورات الرازحة بعناد فى الجهتين الإسلامية والاستشراقية، كما يتضح ذلك فى طريقة تناوله لمسألة العلمنة فى الإسلام[٨١]. حيث يغير من زاوية الرؤية وأسلوب المعالجة لكى يزحزح تلك الفكرة الجامدة والثابتة التى تقول بأن الإسلام لا يفصل الروحى عن الزمنى أو

الدينى عن الدنيوى[٨٢]. فهو يتعامل مع ظاهرة الوحى بعين الناقد ، فيقوم بتفكيك بنية النص من أجل الكشف عن قواعد ظهوره وآليات عمله بوصفه نصا له بنيته الأسطورية وفعاليته الرمزية وطاقته البيانية فضلا عن كونه أنطولوجيا تحرك الحياة والوجود ويمكن ان نقارن عمله هنا بنا يقوم به نصر حامد ابوزيد فى هذا المجال والذى تحتاج كتاباته الى دراسة متأنية لاهمية ما يقدمه من تحليل للنص. ويقوم ناقد العقل الإسلامى بعمل الحفر والتفكيك ليكشف عن المحجوب، ويتكلم عن المسكوت عنه، ويقرأ القرآن من خلال تاريخيته موظفا لذلك ترسانة هائلة من إنجازات العلوم الإنسانية وأحدث أدوات التحليل والتفكيك[٨٣].

وإذا كان أركون يستخدم مناهج اللسانيات والانثربولوجيا والحفريات، ويتفق مع أعلام النقد المعاصر فى موقفهم من الحداثة الغربية وتفكيكهم للعقل المهيمن، يرفض التطرف الوضعى واحتقار البعد الروحى للإنسان والأديان[٨٤]. ويرى على حرب - الذى يمكن أن ندرجه هنا باعتباره أحد المتابعين لاركون - إن الهاجس الذى يوجه أركون فى مباحثه، وتحليلاته هو العمل على تشكيل فكر نقدى عقلانى حر على ساحة الفكر العربى والإسلامى. يقول الحق إننى منذ أطلعت على أول أثر لأركون منقول إلى العربية وكان ذلك فى نهاية السبعينات، أدركت أننى إزاء مثقف إسلامى بارز يكتب بلغة حديثة ويفكر بطريقة جديدة مغايرة تخرق أسوار الممنوع وتطرق أبواب الممتنع. منذ قرأت نصه لأول مرة، شعرت أننى إزاء خطاب مختلف عن الخطابات السائدة، جديد كل الجدة إن فى المصطلح والأداة، أو فى المنهج والرؤية، أو فى التوجه والرهان"[٨٥] واركون هو أبرز مفككى النص القرآنى والعقل اللاهوتى الذى جسده أو انبنى عليه[٨٦] ويعرض حرب لمشروع أركون نقديا تفكيكيا، معترفا فى نهاية بحثه بدينه لأركون مؤكدا فضل مترجمه هاشم صالح "فالرجلان متضامنان متعاونان فى العمل على إحياء الاجتهاد فى الفكر الإسلامى المعاصر"[٨٧].

ومن هنا علينا إن نكمل حديثنا عن تفكيك العقل الإسلامى عند أركون بتناول تفكيك الميتافيزيقا الإسلامية عند صالح.ويمكن فى السياق الاشارة الى ما كتبه عبدالله عبداللاوى عن " التاريخ والاختلاف عند أركون المخيال ضد العقل " ضمن الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام ، كذلك اعمال ندوة الجمعية الفلسفية الاردنية والملف الذى نشرته مجلة " أوراق فلسفية " العدد التاسع ٢٠٠٤ والذى يتضمن بحوث متعددة ، تعرض للقضايا التالية : "من نزعة الانسنة الى العقل

الاستطلاعى" عبدالرحمن الحاج ، نقد العقل الاسلامى السؤال التاريخى الاجتماعى " رضوان جودت زيادة ، قراءة فى رهانات المعنى " عبد الامير كاظم " أركون ومحاولة الخروج من السياق الدوجماطيقى " فيصل غازى ، " اركون والاستشراق فى ماله الامريكى " غسان اسماعيل ، " والاسلاميات التطبيقية نقيض الاستشراق " موفق محادين ، وقضايا منهجية فى قراءة التراث " رشيدة محمد رياحى وأركون وأشكالية تحديث العقل الاسلامى .

ب: تفكيك الميتافيزيقا العربية الإسلامية

يعطى هاشم صالح عنوانا جانبيا لدراسته فى العدد الذى خصصته مجلة "الوحدة" للفلسفة العربية بين الإبداع والاتباع، هو "مدخل أولى لتفكيك المثالية والميتافيزيقا فى المناخين الأوروبى والعربى الإسلامى" من أجل بيان دور الفلسفة فى بلورة المشروع الحضارى العربى. وهو يسعى إلى تقديم فكرة عامة أولية عن كيفية تفكيك الميتافيزيقا فى التراث الفكرى للغرب من خلال نيتشه وهيدجر. ومن الواضح أن الخط التفكيكى الذى يفضله هو خط نيتشه وليس خط هيدجر، لسبب بسيط هو أن نيتشه نهض بمهام واقعيه تخص واقعنا المعاش أكثر مما فعل هيدجر[٨٨]. أما هيدجر فهو الذى اخترع مفهوم التفكيك (التدمير) ، وقراءته لتاريخ الفلسفة والميتافيزيقا قد تفيدنا يوما فى قراءة تراثنا الفلسفى والميتافيزيقى الخاص.

ويقدم صالح فى القسم الأخير من عمله توضيحا أوليا عن الفلسفة الإسلامية والميتافيزيقا فى تراثنا مع بعض المقترحات المبدئية للخروج من الموضوعية التقليدية والفكر المثالى الميتافيزيقى "من أجل تحمل مسئولية الواقع العربى من قبل فكر فلسفى جاد ومسئول يقوم لأول مرة بتفكيك العقل الإسلامى الكلاسيكى والفكر الميتافيزيقى فى أن معا"[٨٩]. وهذا يشكل فى رأيه خطوة أولى لابد منها على طريق التحرر وتدشين الحداثة الحقيقية. لكنه قبل ذلك يقدم فكرة سريعة عن هذه الهزة الفلسفية التى جرت على المسرح الفرنسى، وذلك من خلال دريدا ومنهجيته فى التفكيك التى استعارها من هيدجر ثم طورها متخذا موقفا نقديا من دريدا موضحا كيف توقفت منهجيته بعدئذ وجفت .

لقد نشأ دريدا وتغذى بقراءة التراث الفينومينولوجى الذى تربى عليه فى الخمسينات من هذا القرن، ثم الابستمولوجيا وفلسفة العلوم التى حلت محلها تدريجيا - والتى تبدو أكثر اقناعا وصلابة - ثم الألسنية والسيميولوجيا والبنيوية، فى مثل هذا المناخ نشأ دريدا. وهو كغيره من الفلاسفة التقليديين مرتبط بهذا التراث

الفلسفى والمنهجية التفكيكية عند (دريدا) والاركيولوجية (فوكو) تأتى لتحل محل المنهجية الفيلولوجية والتاريخانية ، والتفكيك اصطلاح استعاره دريدا من هيدجر، وهو يعنى به تفكيك التراث المدروس من الداخل، وتجزئته إلى بناه الأولية الأساسية من أجل معرفة الكيفية التى تشكل عليها، وتبيان عدم بداهته، وبالتالى تبيان تاريخيته وإمكانية تغييره، والتفكيك بالإضافة إلى ذلك، كما يخبرنا صالح فى دراسته التمهيدية لحواره مع اركون - بالعدد الثالث من مجلة الوحدة - يمثل حجر الزاوية للعلوم الألسنية والسيميولوجية الحديثة. لكن مشكلة دريدا - فى نظر صالح - هى أنه أصبح سجين مفاهيمه الجديدة التى اخترعها من أجل القيام بعملية التأويل والتفسير: أى تفكيك كبريات النصوص الفلسفية ومحاولة اكتشاف الهيكلية الصلبة التى أنبنت عليها أو تمحورت حولها (العرقية المركزية الأوروبية).

وعلى العكس من موقف جابر عصفور يرى صالح أن دريدا راح يخلط بين الخطاب الأدبى والخطاب الفلسفى، ويرى أن هدم الحدود المرسخة بينهما هو إحدى مهام حركة التفكيك ، لكنه لم ينتبه (أو لم يرد أن ينتبه) إلى مدى حجم الخسارة الناتج من عملية كهذه. فتحليل الخطاب الفلسفى على طريقة الخطاب الأدبى يعنى إفقاده خصوصيته ومطمحه فى التوصل إلى الحقيقة أو بلورة الحقيقة فى عصر ما ومجتمع ما. كما أنه يعنى قطع الأواصر والعلائق بين الفلسفة والعلم، ويحول الخطاب الفلسفى إلى مجرد خطاب شعرى أو أدبى ليس له أى معيار خارج إطار مرجعيته الخاصة. وهكذا يدخل فى نوع من التجريد المعمم أو التعميم المجرد، ويروح يلف ويدور ويتلهى بخلق المصطلحات التى لا تستند إلى أى واقع يبررها، ومثل هذا الموقف من التفكيكية سنجده أيضا لدى حسن حنفى فى تناوله لها باعتبارها بداية النهاية للفكر الغربى[٩٠].

ويعطينا صالح بعد ذلك لمحة سريعة عن مفهوم الاختلاف الأنطولوجى والخروج من الميتافيزيقا، أى الأنطولوجيا الثيولوجية ممهدا لعرض المحاور التى سيطرت على الفلسفة العربية الإسلامية[٩١]. وشكلت ما يدعوه بالميتافيزيقا الإسلامية كما فعل بالنسبة للميتافيزيقا فى المناخ الأوروبى المسيحى بهدف استخلاص السمات المشتركة للفكر الميتافيزيقى فى كلا المناخين الفكريين، وذلك من أجل تجاوزهما والدخول فى المناخ العقلى للعصور الحديثة.

وينتهى صالح إلى الحكم على دريدا - على الرغم من نجاح بحوثه الأولى، ومنهجيته فى التفكيك - بأن حركته قد توقفت فيما بعد؛ بسبب انغلاقه داخل الجدران

الحصينة للفلسفة والتفلسف ومشاكل التأويل التى أدت به فى نهاية المطاف إلى الانقطاع عن حركة الحياة والواقع[٩٢]. ومع هذا يستخدم منهجه لتفكيك المثالية والميتافيزيقا فى المناخين الأوربى والعربى الإسلامى. مما أتاح لغيره من النقاد العرب توسيع التفكيك لقراءة بعض النصوص الفكرية العربية المعاصرة من منظور الاختلاف وهذا يعنى أن هاشم صالح على الرغم من إرتباطه الوثيق بأركون، إلا أنه أدار تفكيكه على الميتافيزيقا الإسلامية، وأبان عن وجهة نظر نقدية لدريدا فى دراساته، أى أنه قام بتفكيك المفكك. وهو بهذا يضيف إلى جهد أركون ويكمله.

رابعا: نقد وتفكيك العقل الغربى

أ: مطاع صفدى: والتأسيس فى المختلف

نعرض فى هذه الفقرة لاتجاه رابع فى التفكيك ينطلق مثل الخطيبى من النقد المزدوج، وإن كان يركز تفكيكه ونقده على العقل الغربى، وهو اتجاه يضم: مطاع صفدى، وكاظم جهاد، وعبدالعزيز بن عرفه ، وكل منهم يتوقف إمام ما بعد الحداثة باعتبارها نقدا مستمرا وأمام فلسفة الاختلاف باعتبارها طرحا للسؤال الانطولوجى الذى يعنينا كما يعنى الغرب.

لقد نجحت فلسفة الاختلاف فى ألا تجعل من نفسها مذهبا وإلا تدخل الإكاديميات والمتاحف، وحافظت على استقلالية سؤالها. هكذا كتب مطاع صفدى الكاتب متعدد الجوانب والمفكر المؤسسة الذى كرس جهوده فى أكثر من جبهة ثقافية للفلسفة الجديدة فى مجلات؛ "الفكر العربى المعاصر"، "العرب والفكر العالمى"، وفى مشروع الينابيع لنقل نصوص هذا الفكر، وفى كتابيه "استراتيجية التسمية"، ثم "نقد العقل الغربى؛ الحداثة وما بعد الحداثة".

ينطلق صفدى من برنامجه المنشور فى العدد الأول من مجلة الفكر العربى المعاصر من محاولة النظر فى ازمة الثقافة العربية المعاصرة التى يتلمسها فى النتاجات التى أصدرتها ويبحث عن مقوماتها وعقباتها وحصيلة آثارها فى تقدم الوعى العربى. وحاول أن يفتح نوافذ على العالم من معاناة الثقافة والمثقفين لدى الغرب؛ ليكشف عن عوامل اتفاق وتمايز بينها وبين المعاناة عندنا[٩٣]. وهو يبشر بالحداثة ويزهو بانتشارها الكاسح وسيادتها المنتصرة ببضعة اقلام وأقل ما يمكن من الورق المطبوع وبدون طبقات ولا أحزاب ولا امبراطوريات شق فكر الأختلاف طريقه، كما كتب فى العدد التاسع من "العرب والفكر العالمى. ويأتى كتابه "نقد العقل الغربى: "فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة" ليعلن المشروع الثقافى الذى تبلور فى

مجلتيه، ومقدمات الترجمات المختلفة التى أطلق عليها عنوان الينابيع.

يتساءل صفدى فى كتابه تساؤلا هاما هو: هل كنا نعرف نحن العرب العقل الغربى حق المعرفة وكل الحضارات المنفية من خطاب المشروع الثقافى الغربى، لقد حاربناه نحن كذلك بدورنا، لكن دون أن نكسب منه لا ثروة ولا استعمارا معاكسا، بل فزنا معه بإعادة إنتاج لعزلتنا وسميناها استقلال. فى حين كان الغرب يغربن العالم كله، ويستولى علينا عبر إنبهارنا بما هو فيه مختلف عنا، فى أشيائه والأعيبه وتقنياته، كل ذلك دون أن نعرف سر قوته الحقيقة. وعلينا أن نشرع - على الأقل - فى فهم الآخر ذى الحضور المكتسح لخشبة المسرح اليومى كله، وأن نقرأ العقل الغربى بعينه فهذا يعنى أن نصحبه عبر رحلاته المتلاحقة فى نقد ذاته، ونقد نقده، حتى لا نحال أننا نرى هذا العقل إلا وهو فى حالة مفارقة مضطربة لتسمياته ومواقعه فهو يوجد فى نقده وليس فى موضوعه[٩٤]. وفى الوقت الذى جرب فيه هذا العقل كل أدوات تحليله وتفكيكه فإنه لا يمكن اختلاق المعارضة من خارجه إن لم يكن ذات معاصرة وجوانية من داخل خطاباته نفسها، ومع ذلك فإن قصة العقل الغربى مع ذاته ليست أمثولة للآخرين ولا نموذجا للتقليد، لكنها هى كذلك قصة للعقل قابلة لأن تكتب بغير حروفها الأصلية، وإن تقرأ بغير عيون والسنة أبطالها وحدهم فهى تبدو كما لو كانت قصة لكل عقل يفارق الامتثال مع أصنامه ويقرر المغامرة مع مجهوله الخاص. عند ذلك فقط - عدم جهله أو تجاهله أو رفضه - يصير نقد العقل الغربى هو نقد العقل العربى[٩٥].

وهذا ما جعل جميل قاسم الذى يميز بين فعل النقض (التفكيك) وفعل النقد - باعتبار الأخير من طبيعة معرفية تراكمية، والأول من طبيعة إبستمولوجية - يضع محاولة صفدى "نقد العقل الغربى" فى إطار التفكيك، فهى المحاولة الوجودية الثانية بعد "الزمان الوجودى" فى الفكر العربى المعاصر، طورها صاحبها فى انفتاح منهجى على مختلف التيارات النقدية الغربية المعاصرة، ليس من موقع المشكلة والمصادره وإنما من موقع تثاقفى ندى يستحضر الآخر ذاتيا دون أية عقد[٩٦]. ذلك ان صفدى يرى أن المختلف لم يؤسس فكر الصيرورة يونانيا فحسب لكنه وراء كل حداثة إذ إنه فكر الممكن وحده[٩٧].

إن الاختلاف هو المنهج والسبيل أمام الفكر العربى. والسؤال العربى للفلسفة يبقى بنظر صفدى سؤالا خارج الفلسفة مادام لم يدخل تاريخها ولم يتوقت بأوقات ذلك التاريخ. والمأزق الذى تحياه الفلسفة المعاصرة فى خطابها التقليدى، إنما يعبر

عن شعور الفلسفة المحترفة بضياع صلتها بالفلسفة، ولذلك يتارجح السؤال العربى للفلسفة بين أن ينضوى تحت خطابها التقليدى، أو أن يقف وحده فى العراء ويشارك فى معاناة هذا المأزق، ويكون له دوره فى البحث المختلف عن الفلسفة المختلفة، لا يقنع السؤال العربى للفلسفة بأجوبتها التقليدية والإجرانية وهو له ذات الهم الذى يدفع بأهم فلاسفة العصر إلى تدمير عدمية الميتافيزيقا المتحكمة ببنية الخطاب الفلسفى عبر تاريخه الطويل، إنه يلاحظ بقلق فتى جديد كيف أن مركزية الهوية الأوروبية تلقى أعنف أشكال الهجوم عليها فى اللحظة المعاصرة الراهنة، ومن هنا يرى صفدى - ومفكروا الاختلاف العرب - أن السؤال العربى يدخل للفلسفة وهى فى مأزقها الراهن من باب أوكوة العلاقة بين فكرة الاختلاف والحداثة[٩٨].

إن صفدى الذى جعله مقدمة كتابه بعنوان "التأسيس فى المختلف" يقف فى الفصل الأول من القسم الثالث فيه أمام "مغامرة الاختلاف والحداثة" وفيها يشير إشارات عديدة إلى جاك دريدا الذى فسر إعلان هيدجر عن عصر انتهاء الفلسفة، بأنه العصر المعاصر / منذ الستينيات / لسقوط أيديولوجيا الغرب ، باعتباره محل العقل المنتصر، وأنه يطرح مع دولوز المختلف منطقا مختلفا عن كل من منطق الهوية ومنطق الجدل وأنه يحاذر أن يقع فى وصفه للمختلف فى تهلكة التعريف اللاهوتى المعروف بالسلب، وأن تعريف المختلف بالاختلاف عند دريدا هو أن يرسم استراتيجية للتسمية تقع خارج المزدوجات كلها، فالمحاولة التى يقترحها دريدا تتطلب أن نتتبع المختلفات وهى فى حركيتها وعفويتها دون أن نقصرها على التخلى عن فرادتها.. وأن أتباع المختلف هو أفضل ما يؤدى استراتيجيا إلى إعادة استيعاب الفكر لمعطيات العصر[٩٩].

وعند صفدى يبدو كأن دريدا هو ضرورة العصر ومطلب الفكر المعاصر، فأمام العقلانية ونقد العقلانية يظهر الطريق الثالث الذى يقترحه دريدا، والمدعو بالتفكيك، الذى هو استراتيجية ممارسة مختلفة تأتى فى الوقت الذى تهافت فيه كل الخطط، وقيل كل ما يقال، وفعل كل ما يمكن أن يفعل، فالخطاب المطلق قد أنجز وانتهى سلطانه، وفى هذه اللحظة بالذات يراد لنا أن نقول شيئا مختلفا، وأن نعمل العمل المختلف. وهذا هو مسعى صفدى - كما كتب حمادى الرديسى - الذى أراد أن يرى الغرب أين يقع هو من نفسه اليوم، والتقى بالمنهج التفكيكى باعتباره أحد أهم تعبيرات الحداثة الغربية[١٠٠].

ب: قراءة دريدا فى الفلسفة الغربية باعتبارها صيدلية أفلاطون:

ويأتى فى نفس التوجه مترجم دريدا للعربية كاظم جهاد الذى عرب دريدا وكتب عنه . يعرض كاظم جهاد - مترجم " الكتابة والاختلاف" (١٠١) لدراسة دريدا؛ التى قدمها لتصور أفلاطون للكتابة باعتبارها قراءة للفلسفة الغربية، وهو تصور صيدلانى تخترقه الثنائية، حيث تجرم الكتابة تارة، ثم لا تفتأ يرجع إليها، وتلتمس معونتها لإدانة شرور الكتابة نفسها، بل يعل من شأنها عندما تجرد من معناها الصريح لتأخذ على المجاز فتدل على الكتابة الأخرى الإلهية. هذا الإزدواج فى التعامل مع الكتابة إنما يوجه – كما يثبت دريدا فى مجمل أعماله – الفكر الغربى الذى يرى هو فيه فكرا ميتافيزيقيا، ويظل فضل أفلاطون وتميزه فى هذا المتن الذى كان هو البادئ لتأسيسه ماثلا فى كونه قد وعى هذا الأزدواج(١٠٢).

ويرى جهاد أنه لن يكون لأى تقديم لدريدا نفع كبير إذا لم نحاول الإبانة فيه عن الكيفية التى يتمحور بها هذا الفكر ميتافيزيقيا، ويتأسس بكامله أو يكاد على هيئة صيدلية أفلاطون. وهو تقديم الكتابة على الكلام. يكشف دريدا عن أن الامتيازات المعقودة للصوت على حساب المكتوب تجدها حاضرة لدى أغلب مفكرى الغرب الذين يعملون جميعا من هذه الناحية فى أثر أفلاطون، ويحاول بيان هذا الموقف فى لحظات أساسية فى فكر الغرب الحديث من هيجل حتى هوسرل فسوسير حتى ليفى ستروس مرورا بروسو. فهيجل كما يوضح دريدا فى "البئر والهرم" (هوامش الفلسفة) يتبع حركتين تفضيلتين أولا الصوت على الكتابة حيث يعتبره هو الأكثر إبانة عن الحضور ويفضل الكتابات واللغات المكتوبة الأكثر قربا من الصوت (الالفبائية) على الأيدوجرامية(١٠٣) ودى سوسير الذى يرفعها إلى علم الكتابة يجعلها فاعلية ملحقه بالكلام (شبه) مفسدة له. يتوقف دريدا عند تصور سوسير للكتابة فى عدة مواضع فى "الجراماتولوجيا"، و"مواقع" و"هوامش الفلسفة" وقد أظهر دريدا فى "مواقع" أن إضافه سوسير تتمثل فى نقطتين: الأولى اضطلاعها بدور نقدى حاسم إذ أبانت عن أن المدلول لا يقبل الانفصال عن الدال وأنهما وجهان لعملة واحدة أو وحدة واحدة هى العلاقة. والثانية إنه يرفض اختزال "جوهر" الدال اللغوى إلى عنصره الصوتى(١٠٤).

ويعرض "جهاد" لموقف "دريدا" من "كلود ليفى ستروس"، الذى سعى إلى استنطاقه، والعمل على تفكيكه . يقول تتمثل إحدى أهم وقفات دريدا عند العلوم الإنسانية فى جانبها البنيوى فى مقالة (البنية، اللعب، العلامة) ويأخذ عليها إحالتها كل شيء، كل كتابة، كل معنى إلى مراكز أو نقطة مركزية تنطلق منها جميع

الشبكات وإليها ترجع[105]. ويخصص جهاد نصف دراسته لتناول روسو والكتابة. موضحا أن الإرتياب من الكتابة دائما ما يجد لدى روسو إرتيابا مماثلا ومتناظرا معه من الكلام؛ الذى يزعم كونه حاضرا ومليئا. وأن أفكار روسو لا تقبل الانفصال عن "نمط كتابته الخاصة"[106] وكتب ثانية فى " لقاء الرباط مع جاك دريدا " انه يميل الى القراءة الشعرية لنصوص دريدا اكثر من ميله للقراءة الفلسفية فيما كتبه بعنوان الى دريدا (فيما أترجمه) وإذا كان كاظم جهاد يقدم لنا قراءة دريدا للفلسفة الغربية عبر مفهوم الكتابة ،فإن عبدالعزيز بن عرفة يسعى لتطبيق منهج التفكيك على لغة الكتابة العربية، وفى مجالات متعددة فى الأدب والموسيقى ، والفنون التشكيلية.

ج: عبدالعزيز بن عرفه:

التفكيك والاختلاف فى الدال والاستبدال

لا يسرى الاختلاف على الفلسفة والنقد الأدبى فقط فهو مرتبط بالكتابة "الأثر" و"الدلالة" . طبقه الخطيبى على الثقافة الشعبية فى المغرب ومارس تفكيكها فى "الاسم العربى الجريح"، واستخدم محمد الجويلى فى كتابة "الزعيم فى المخيال الإسلامى" التفكيك لبيان المهمش واللامفكر فيه وهو (المخيال الإسلامى)، لذا فهو يريد إحياء النصوص القديمة بممارستها ممارسة واعية وتفكيكها علميا لتتحول من مكانها فى الرفوف إلى مكانها الجدير بها فى وجداننا وعقلنا"[107] وسعى فتحى ورشيدة التريكى فى كتابهما "فلسفة الحداثة" لبيان الحداثة والاختلاف فى الرسم "حيث تبدو حداثة الرسم فى طاقته الكبرى والمتواصلة للتحرر والاختلاف[108]. ويجوب عبدالعزيز بن عرفه - الذى كتب عدة دراسات عن التفكيك والاختلاف - حقول دلالية عديدة فى كتابه الدال والاستبدال، سعيا وراء الاختلاف فى الأدب، والشعر، والرواية، والرسم، والموسيقى.

لقد كتب بن عرفه فى مجلة دراسات عربية ١٩٨٨ عن "جاك دريدا: التفكيك والأختلاف[109] وتناول فلسفته فى عدة دراسات، وحاوره فى باريس[110]. وحاول تفكيك "ملامح الكينونة لدى هيدجر: مفكر الإختلاف"[111] وجمع دراساته هاته فى "الدال والاستبدال" الذى عنون مقدمته بـ"ملحق" وهو مفهوم دريدى يعنى به: كل عملية تسعى إلى إرجاء موعد الحضور، أو هى حضور لا يفتأ "يلاحق" موعده ليزامنه فلا يدركه. يرى فيه (فى الملحق) أن تشبثنا بالدال يعنى التصدى للميتافيزيقا التى تغيبه، ويعنى بالاستبدال التحولات التى تطرأ على الدال عبر تغيراته اللانهائية.

إنـه يعنـى بـالدال والاستبدال تلـك الطاقـة الذاتيـة أو الليبيديـة التـى تلتقـى بالأشـكال الجماليـة والكتابـة فـلا تفتـأ تحولـها. أمـا المنهجيـة المتوخـاة فـهى منهجيـة التفكيـك والاختلاف، "أنه يدفع اللغة إلى قول ما لـم تتعود قولـه مـن قبل، وفـى هـذه الحالـة يتحول الدال الكتابى إلى مغامرة مع المجهول ليفصح عن المكبوت، وليكشف عن سحيق الذات محررا طبقاته الواحدة تلـو واثر الأخرى". ومن يستعرض صفحات كتابه يجدها تنزع هذا المنزع(١١٢).

وهو مثل كل مفكرى الاختلاف العرب يؤكد على أن عمله ليس استنساخا للحداثة الأوروبية، كما قد يتهمه البعض بذلك، لأنه ينطلق كما يخبرنا من مصادرات (قابلة للنقاش) مفادها أن النصوص التراثية العربية نصوص مثقلة بالميتافيزيقا من حيث مضامينها. ويبين لنا أن الانتماء إلى الحضارة العربية إلى مضامينها بقدر ما هو انتماء إلى لغتها. والانتماء إلى لغة الضاد هو انتماء إلى نبضها الإيقاعى وجرسها النغمى(١١٣).

إن بن عرفة الذى يعلن انتماءه إلى مفكرى الاختلاف، يشير إلى مفهوم الاختلاف، ويوضح أنه مفهوم يخترق الإرث المعرفى من طرفه إلى أقصاه، وثراؤه أو جذبه مرتهن بالحقل المعرفى الذى ينزل فيه. إن مغامرة صاحب الدال و الاستبدال التفكيكية، كما تتضح فى دراسته الأولى "جاك دريدا: التفكيك والاختلاف" تطمح إلى الاحتفال بلغة الضاد، بجرس حروفها ونغم إيقاعها. ويبين لنا بن عرفة "أن صيرورة التقويض التى يتوخاها جاك دريدا ليست نفيا وليست نقدا. إنها فقط تقاوم التوق إلى الحنين المترع الارتدادى. لأنها ترافق كل إصرار فى الحضور الذى لا ينفك يتأكد". وفى دراسته "الكتابة: التفكيك والاختلاف" يسوق "باسم الاختلاف ومن أجل الاختلاف" خطابا حول كتاب "الصحافة - حب السينما - التليفزيون" لصاحبه الهادى خليل الذى عمرت صداقتهما لحظة طويلة فى زمن الاختلاف.(١١٤).

وهو يوصل فلسفة هيدجر فى إطار فلسفة الاختلاف، أنها محاولة فى استكناه ملامح الكينونة لدى هيدجر كجذر أنطولوجى سمته الأساسية الحضور المتشح بالغياب(١١٥). ودراسته لجورج باتاى Bataille مثل دراسته لرولان بارت كلاهما تعامل مع المغايرة وخبر الاختلاف. وكذلك ما قدمه عن فان كوخ الذى ظل منفردا مطرودا من حظيرة الانتماء فسقط شهيد فى ساحة الاختلاف. إن دراسته لفان كوخ "ذلك الأخر المغاير" هى مقاربة تحاول أن تنزل فان كوخ فى سياق الاختلاف. ومن الفلسفة والنقد الأدبى والفنون التشكيلية يعرض للموسيقى بوصفها اختلافا. مما

جعل على حرب الذى يتعامل مع النصوص العربية المعاصرة من منظور الاختلاف وعبر القراءة التفكيكية يشير إليه ضمن الباحثين العرب المشتغلين بفلسفة النقد والحفر والتفكيك ترجمة وشرحا، أو عرضا وتعليقا، أو استثمارا وتأويلا[116].

ويمكن أن نتناول فى هذا السياق محمد على الكبسى، الذى أهتم كثيرا بالفكر المعاصر خاصة لدى فوكو ودريدا كما يتضح من قائمة أعماله: مثل فوكو: تكنولوجيا الخطاب، وقراءات فى الفكر الفلسفى المعاصر إضافة إلى مسئوليته فى إدارة وتحرير مجلة "مدارات". وهى تهتم كما جاء فى بيان الجمعية التى تصدرها من أول أهدافها "تفكيك أنماط الخطابات لطرق ما لم يطرق من دروب الإبداع"[116] وهذا ما يتضح فى الدراسات والأبحاث التى جعل عنوانها "قراءات فى الفكر الفلسفى المعاصر" نجد ذلك فى "التوسير ومنطق الاختلاف"[117] و"هيدجر والحداثة". [118].

ويحدد فعل التفلسف عند هيدجر فى الكشف عن معنى الوجود الإنسانى الذى تسربل تحت نزعة أداتية أوقعته داخل حيز الوجود العينى. وضمن هذا المنظور يمكن الكشف تفكيكا لهذه العلاقة وتجريدها من كل ما علق بها من التباسات بذلك ترتسم ملامح التشكل الأولى للأساس. ويستشهد بقول هيدجر: "ليست الذاتية هى التطابق لأن التطابق يلغى كل اختلاف. أما فى غضون الذاتية فإن الاختلافات تبزغ وتظهر"[119] وفى دراسته عن "مطاع صفدى ونظام المعرفة" يؤكد أن الاختلاف أساس لنظرية القراءة التى يدعو إليها كما يعتمد اعتمادا كبيرا فى كتابه "فى النهضة والحداثة" على تحليلات دريدا"[120].

وكتب محمد على الكردى فى كتابه "من الوجودية الى التفكيكية: دراسات فى الفكر الفلسفى المعاصر" ، دراستين حول دريدا هما : " الكتابة والتفكيك عند جاك دريدا " ، و" الوظيفة الايديولوجية للصوت : جاك دريدا " ١٩٩٨. فالتفكيك كما يفهمه دريدا ومعظم فلسفات الاختلاف هو تقويضى للمنطق الغائى والاستمرارى الذى قامت عليه الميتافيزيقا الغربية منذ افلاطون وحتى هيدجر مرورا بهيجل وهوسرل . ان قضية الكتابة ليست عند رائد التفكيكية محض مفهوم او تصور بقدر ما هى عملية اجرائية لا يمكن من غيرها فهم ليس فكر دريدا نفسه ودوره التقويضى للعقلانية الغربية فحسب وانما مجمل الفكر الأوربى الموسوم بالحداثة.(ص ١٥١).

ويخصص محمد شوقى الزين احد فصول كتابه"تأملات وتفكيكاتالصادر

عام"٢٠٠٢ لتناول جاك دريدا وميلاد النص(١٨٥-٢٠٨) والذى سبق ان كتب فيها من قبل حيث نشر دراسة عن "التفكيك : على هامش المعنى والحضور" مجلة التبين التى تصدر فى وهران العدد ١٥عام ٢٠٠٠و"الوحدة والتشتت: لارويل فى مواجهة دريدا" العدد ٣٩ من مجلة كتابات معاصرة و "صناعة الايهام النصي" العدد ٤٣ بنفس المجلة .

التفكيك الذى يمارسه دريدا لا يعنى الهدم وانما يتضمن ايضا فعل البناء فهو بالاحرى تفكيك وحدة ثابته الى عناصرها ووحدتها المؤسسة لها لمعرفة بنيتها ولمراقبة وظيفتها . فالتفكيك يقتضى التعدد والتشتت بازاحة مركزية توزع المراكز(ص ١٨٩) .

وفى المواجهة بين دريدا ولارويل يرى شوقى الزين ان الاخير يسعى الى تأسيس فكر الاختلاف ضمن رؤية غربية عن الاختلاف كما نعهده عند دريدا ووفق طرق واليات وأساليب منطقية صارمة ودقيقة الى حد المبالغة . يؤسس لارويل " فكر الواحد " وينبه على انه ليس عودة الى صورة الشمولية الساذجة او التطابق الدوجماطيقى او الانغلاق الحتمى . (١٩٦) ان اختلاف لارويل هو اختلاف واحدى يضع الواحد فى صلب قراءته اللافلسفية أختلاف دريدا فهو اختلاف تشتيتى يزاوج بين اللوغوس والكتابة ويتموقع فى جغرافية الاختلاف الغربى وفضاء الغيرية او الاخر العبرى .(١٢١)

خامسا: على حرب القراءة التفكيكية فى "النص والحقيقة"

نخصص هذ الفقرة لأعمال على حرب أكثر الباحثين والقراء التفكيكيين العرب للنصوص العربية من خلال مجموعة من دراساته التى جمعها فى مجلدين تحت عنوان "النص والحقيقة". وأصدر المجلد الثالث بعنوان "الممنوع والممتنع" وكتاب أخير بعنوان "أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر" ولصاحب "نقد النص" و"نقد الحقيقة" أعمال أخرى سابقة تمهد لهذا الاتجاه وهو يصف لنا عمله، ويقدم لنا نفسه بأنه قارئ يشتغل على النصوص مساءلة واستنطاقا، أو حفرا وتنقيبا، أو تحليلا وتفكيكيا، فالنص عنده بات يشكل منطقة من مناطق عمل الفكر. وهذا ما يجعل منه حقلا يكشف فحصه والاشتغال فيه عن أمكان الوجود والفكر معا(١٢٢).

إن مهمته كما يخبرنا بها؛ هى أن يقوم بمساءلة هذا الخطاب المحكوم بمنطق الهوية عن البداهات التى ينبنى عليها، ويسكت عنها، ويعنى بها تلك المطلقات: كالواحد والذات، والحقيقة، والوجود، والعقل، وسواها من المقولات التى ينبغى

تفكيكها لفتح الخطاب على ما يتناساه. والهوية كما يخبرنا- في مقدمة كتابه مداخلات – هي هذا الثابت الذي لا يتوقف عن أن يتغير ويتجدد. وذلك السر الذي لا نكف عن اكتشافه، والتعرف إلى أنفسنا عبر فك رموزه وطلاسمه، بل الهوية جرح لا يلتئم وغور لا يرتوى. ولهذا فالهوية مماثلة واختلاف وثبات وتغير، وهي تعارض وشقاق، وقلق وغربة.. فالحقيقة تتباين صورها وتختلف وجوهها، والطريق إلى الحق ليس واحدا بالضرورة. فالإنسان كائن متعدد الأبعاد والوجود رحب الدلالة.. والاختلاف يولد المعنى ويخلق الدلالة يقول: "وإذا كان الاختلاف لا يعبر بالضرورة، عن التضاد بين الخطأ والصواب، أو بين العقل والنقل، أو بين الوحي والاستدلال فإنه في نظرنا اختلاف مولد للدلالات"[١٢٣]. والتفكيك يكشف أن الواحد هو قهر الكل ، هو قهر الكلي.. باختصار يكشف التفكيك أن المقول المنطقي والكلي العقلي هو سجن للجسد والخيال وختم على الأسماع والأبصار والقلوب يقول: "وهكذا أنا تفكيكي في تعاملي مع خطاب العقل ومطلقاته، بمعنى أنني أخضع للفحص العقل بما هو ذات متعالية تتصف بالقدرة على الربط والتأليف"[١٢٤].

يقدم لنا علي حرب في بداية المجلد الأول من كتابه أسس التعامل مع النص، ويحدد لنا استراتيجية النص. فلا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقوله وتنص عليه أو بما تعلنه وتصرح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفيه وتستبعده، اي ان علينا كما يرى أن لا نهتم فقط بما يصرح به مؤلف النص، بل أن نلتفت إلى مالا يقوله. ويوضح لنا أن نقد النص لا يقوم على استبدال مفهوم بآخر، وإنما يقوم بتفكيك المفاهيم المتعارضة والمتقابلة للكشف عما بينها من علاقات وتبادلات ومراوغات يجعل الواحد منها يدعي الانتساب إلى الآخر فيما هو يقوم بنسخه، أو يدعي نقضه فيما هو يستنطقه أو ينحدر منه"[١٢٥].

يرفع حرب رايات الاختلاف، ويستخدم استراتيجية التفكيك في قراءة النص، من أجل قراءة منتجة فاعلة حية. فالقراءة الحية تقرأ في النص المختلف عن ذاته وما يختلف في الوقت نفسه عنه، إنها قراءة تكون ممكنة، أعني فاعله منتجة في الاختلاف عن النص وبه أو له، فالاختلاف ليس عيبا أو نقصا إنه على العكس إمكان وقوة. يعتمد "حرب" في قراءاته للنصوص على منهج واستراتيجية وفلسفة. منهج القراءة واستراتيجية التفكيك وفلسفة الاختلاف. ويعلن لنا مصادره والمفكرين السابقين عليه من عرب وأوربيين انتهجوا نفس النهج، وأسسوا علم النص ونقد النصوص ويذكر أسماء: أركون، وأدونيس، ومن نقاد النص وفلاسفة الخطاب في

الغرب : ميشيل فوكو، وجيل دولوز، وجاك دريدا فضلا عن الباحثين العرب.

وسوف نتعرف على استراتيجية "حرب" فى التفكيك كما تظهر مطبقة فى دراساته حيث يشير إلى منهجه فى سياق قراءته لنصوص غيره. فهو فى تفكيكه لنص مقدمة فى علم الاستغراب فى دراسته "حسن حنفى: مشروع فكرى مثلث الجبهات" يقول: "أنا لن أناقشه فى القضايا الرئيسية التى يطرحها، ولا أنظر فى المسائل المهمة التى يعالجها، بل أبدأ بالهامشى، والعرضى وأهتم بالمهمل الذى لا يلفت النظر ولا يستأثر بالنقاش... ولهذا فإننى لن اهتم بما يصرح به ويركز عليه، بل أهتم بما يستبعده ولا يقوله، منقبا عن خروم نصه، وهوامش كلامه منسجما بذلك مع المنحى الذى أنحوه فى تناول النصوص وبه أذهب مذهب أهل التفكيك(١٢٦).

ويرد على الذين يرفضون منهج التفكيك بحجة أنه لا يتلاءم مع شروطنا الثقافية، ولا يلائم أوضاعنا الاجتماعية والحضارية: فنحن أحوج ما نكون إلى الوحدة والتأليف وإلى التماسك والعقلانية يقول: إن خطاب الهوية فقد حجيته ومصداقيته ومآله أنه ينبغى أن نخضع هذا الخطاب لفحص نقدى نقوم خلاله بتفكيك تلك الكليات المتعالية.. والتفكيك يعنى هنا نبش المنسى والمكبوت، والالتفات إلى الهامش والمستبعد والمسكوت عنه، بغية الكشف عما ينطوى عليه الكلام من الخداع والتضليل وعما يمارسه النص من الحجب والنفى، نفى الواقع وحجب الكائن(١٢٧).

والتفكيك هو فى المحصلة ، تفكيك طرق التفكير وآلياته وفحص أدوات المعرفة وأسسها. ومن هنا ضرورة نقد بنية الوعى ومكونات العقل ونظام الفكر. ويحتل أركون منزلة خاصة فى كتابات حرب الذى يفرد له أكثر من دراسة، فهو من مؤسسى نقدا لنص الذين يشير إليهم حرب ويتابعهم، ويعلن اتفاقا معه فى القول بحرية البحث والفكر، وتحديدا لحرية الباحث المسلم فى أن يقوم بتشريح التراث الإسلامى وتحليله أو تفكيكه، وإذا كان البعض يعترض على قراءة أركون التفكيكية بالقول بأنها تؤدى إلى تفكيك الهوية، وضياع المعنى، فإن "حرب" يرى أن الإقرار بالاختلاف هو السبيل إلى التوحيد، وليس العكس كما تظن ونعتقد، فهو لا ينظر إلى الاختلاف بوصفه ضلالا أو انحرافا بل بوصفه طريقا آخر أو مذهبا آخر أو اجتهادا آخر(١٢٨).

إن التفكيك يهدف إلى الكشف، فمهمة النقد أن يقوم بتفكيك الخطابات وفك عرى النصوص للكشف عن الوجه الآخر للأمور. فليس نقد الحقيقة نفيا لها بقدر ما

هو تعرية آليات وكشف أقنعة إنه تفكيك متعاليات تفعل فعلها فى طمس الكائن والحدث عن طريق التفكيك نقرأ ما لم يقرأ، نسعى للمغاير، ونهدف إلى المختلف، القراءة فى حقيقتها نشاط فكرى لغوي مولد للتباين منتج للاختلاف. إنها تتباين بطبيعتها عما تريد بيانه. وتختلف بذاتها عما تريد قراءته، وشرطها بل علة وجودها وتحققها أن تكون كذلك أى مختلفة عما تقرأ فيه، ولكن فاعلة فى الوقت نفسه ومنتجة باختلافها ولاختلافها بالذات [١٢٩]. وهو يبين لنا ذلك بالإشارة إلى دريداء الذى يسعى بمنهجه إلى تفكيك المعنى، فالنص ليس سوى اختلافه، إذ هو بهذا الاعتبار لا يقرأ إلا على نحو مختلف ولا يولد إلا تحوله ونسخه.

وفى "نقد الحقيقة"، الجزء الثانى من "النص والحقيقة" يقدم لنا دراسة طويلة فى "الاختلاف" ساعيا للانفتاح على المختلف، ومحاولة التفكير فيه والسعى إلى قول حقيقته، موضحا إشكالية الاختلاف الذى يعنى:

أولا: إن المختلف لا يكتب بلغة الذاتى، لأن عقل المختلف أو قوله شرط الخروج من الذات وعليها أى قبول الآخر والاعتراف به ، ويعنى.

ثانيا: أن لا وجود لاختلاف مطلق وبالتالى لا وجود لماهية مطلقة. ويؤكد لنا على أن الاختلاف هو الأصل. فالاختلاف طبيعى والائتلاف ثقافى. ولو حاولنا قراءة أركيولوجيا للاختلاف فيما يرى لتبين لنا أن الاختلاف هو الأصل والمبتدى، وهو يحاول إلقاء الضوء على ذلك بالبحث عن أصل الاختلاف فى الاجتماع الإسلامى وتحليله مفهومه فى النص والخطاب، وينتهى بالحديث عن واقع الاختلاف الذى تشهده المجتمعات العربية الإسلامية اليوم. وعن "حق الاختلاف" لعل الاعتراف بحق الآخر فى أن يكون مختلفا هو الطريق إلى الوحدة والائتلاف.

ويعرض للاختلاف فى الإسلام فيقف أمام الاختلاف السياسى "فالاختلاف من أبرز، بل من أخطر المسائل التى واجهت وتواجه العقل العربى الإسلامى [١٣٠]. ويشير حرب إلى "اختلاف التفاسير والقراءات" وإلى الاختلاف فى الفقه والكلام ثم فى الفلسفة والنصوص ففى الفقه والكلام لن نجد المختلف، فالأمر مرفوض منفى من دائرة الأعيان، ويمكن أن نعثر على المختلف فى الخطاب من منظور قرآنى، فالقرآن تطرق إلى الاختلاف وقال فيه وبه أيضا. فقد تحدثت الآيات فى أكثر من موضع وإشارات إلى دلالة الاختلاف فى الأشياء والكائنات [١٣١].

وعن "حق الاختلاف" يرد على الاعتراض الذى قد يوجه إلى مثل هذه القراءة بأن ذلك يعد تفكيكا للهوية. فنحن لن نرأب الصدع الذى يشق الوعى

والذاكرة بالقفز فوق الاختلاف. يقول في دراسته "اللاهوت والناسوت" علينا أن ننظر إلى اختلاف المختلف لا بوصفه تنوعا وثراء وممارسة للتعدد ذات محتوى ديمقراطي. لا مجال إذن للحديث عن شيء من الأشياء إلا بفتح العين على الاختلاف والفرق وعلى العرض والأثر(١٣٢).

وفي كتابه "أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر" يخبرنا إن عمله هو استنطاق نص أو مساءلة بداهة أو زحزحة مشكلة أو تجاوز ثنائية أو تفكيك مقولة أو الحفر عن طبقة أو نبش أصل أو تبديد وهم أو تسيير شرط، أو ما اختلف مما لا يمكن حصره من الأبواب التي يمكن الدخول منها على القضايا والمسائل(١٣٣). إن ما يقوم به في القراءة هو الانتقال بين الدوال والإحالة بين المدلولات لاستحضار المغيبات، هذه العملية التي يسميها جاك دريدا "التعويم" فالقراءة تقوم على سبر النص وتحليله أو تفكيكيه بغية تأويله وإعادة بنائه أو ترميمه(١٣٤) ويتوقف أمام فلسفة هيدجر التي جعلت القول في حق الاختلاف أمرا ممكنا فما فهم هيدجر الهوية تطابقا أو تكرارا ومماثلا بل فهمها اختلافا يخترق الذات وتعارضا يقوم في صميم الكينونة(١٣٥) ويبين في "قراءة في سيرورة الفلسفة" إن الإنسان الغربي بقدر ما مارس منطقة وحضوره ومركزيته ال به فكرة الفلسفي في لحظته الراهنة إلى التفكيك والتشظي والمغايرة(١٣٦) ويختتم عمله هذا بقوله مبينا هدفه ووسيلته "إن هذه الكتابات هي تفكيكات وأنا أعترف ثانية وثالثة بأنني اشرح وأفكك. ولكني استدرك قائلا: إني أفكك المقولات والمفاهيم سعيا للفصل ما انقطع من أواصر الحياة والوطن والمجتمع(١٣٧).

وتلك المهمة هي التي يحددها لنا في كتابه الذي يمثل المجلد الثالث من "النص والحقيقة" والذي أصدره بعنوان "الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة" حيث يعرض في مقدمته لاستراتيجيته في القراءة وطريقته في التفكير أو في التعامل مع الأفكار. موضحا أنها استراتيجية مثلثة ، ومن هنا فهو يميز بين التفسير والتأويل والتفكيك، الأول يرمي إلى الكشف عن مراد المؤلف ومعنى الخطاب، وغالبا ما يستعمله السلفيون، والتأويل هو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله وهو يشكل استراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة وبه يكون التجديد وإعادة التأسيس ، ومأزق التأويل أنه يوسع النص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه. بينما التفكيك يقطع الصلة مع المؤلف ومراده ومع المعنى واحتمالاته به يجرى التعامل مع الوقائع الخطابية وحدها لإنتاج المعرفة والمعنى، وهو يتجاوز منطوق الخطاب إلى ما

يسكت عنه ولا يقوله، إنه نبش للأصول وتعرية للأسس وفضح للبداهات[١٣٨] وهذا ما يعيده ويكرره حرب في فصول هذا العمل الذي أغلبه حوارات صحفية.

إن "حرب" إذن من أنصار التفكيك كما يتهمه بعض الباحثين، ويرد على محاوره في خاتمة كتابه، بأن التفكيك ليس تهمة إلا عند حراس العقائد المدافعين عن أمبريالية المعنى وديكتاتورية الحقيقة. فهو يذهب فيما حاول مذهب أهل الاختلاف الذين خرجوا على منطق الهوية والماهية: فوكو، دولوز، دريدا فنحن نحيا الآن في عصر ما بعد الحداثة الذي يسيطر عليه النقد بمعناه التفكيكي.. لذا ينبغي للكل أن يكتبوا بيان الاختلاف معترفين ببعضهم البعض مقرين بأن الواحد هو شطر الآخر. وبأن العقائد والمذاهب هي وجوه لحقيقة واحدة والاعتراف بحق الغير وبأن له حقيقته وقسطا من الوجود يتطلب ذهنا مفتوحا وعقلا نيرا كما يتطلب شجاعة وزهدا ووعيا مضادا بالذات[١٣٩].

سادسا: التفكيكية والآخر

أ : التفكيكية بداية النهاية للوعي الأوروبي.

يتناول حسن حنفي "تكوين الوعي الأوروبي" في عدة فصول يخصص السادس منها لما أطلق عليه "بداية النهاية"؛ حيث يعرض لبعض التيارات ومنها "الفلسفة التفكيكية ، وذلك في كتابه "مقدمة في علم الاستغراب" في هذا السياق يقدم حنفي التفكيكية ويحدد موقفه منها.

الفلسفة التفكيكية عنده قد تكون آخر صرخة للوعي الأوروبي قبل إسدال الستار. ليست الحداثة بل ما بعد الحداثة، ليست البنيوية بل ما بعد البنيوية، نشأت في فرنسا عند أشهر ممثليها دريدا ودولوز، وانتشرت بعد ذلك نسبيا في الولايات المتحدة واليابان تسابقا بينهما في العصرية والحداثة، "وهي نهاية المشروع الغربي"[١٤١].

ينتقد حنفي هذا الموقف، حيث لا فرق بين النص الأدبي والفلسفي، لدرجة صعوبة الفصل بين النقد الأدبي عند بلانشو وآرتو وبين الفلسفة التفكيكية عند دريدا، الذي يمارس تفكيك النصوص الفلسفية القديمة كي يبدع نصا جديدا يقوم على التفكيك.

فكل نص له أثران ما يبقى وما يسقط، الثابت والمتحول، المعنى الأول

والمعانى الثانوية على ما هو معروف فى علم الأصول ومنطق المتشابه[١٤٢]. تختلط الأمور حيث ينعكس الفكر على نفسه، تتجمع المقالات فى كتاب، ويأخذ الكل عنوان الجزء، ونادرا ما يوجد كتاب واحد يتميز بوحدة واحدة، وبنية واحدة من البداية إلى النهاية، فالكتاب مفكك فى تأليفه، والمقال مفكك فى فقراته، ولا يوجد خط متصل بداية ونهاية، مسارا وهدفا يدور الفكر ويلف حول نفسه، ويصبح القارئ والمقروء، الممثل والمتفرج، المبدع والمتلقى[١٤٣].

التفكيك كما يرى هو الهدم من الداخل وليس البناء من الخارج، لا يوجد علم أو فلسفة أو فن، بل إعلان النهاية لكل شيء دق أجراس الموت لا يوجد موضوع أو منهج أو غاية، لا يوجد افتراض أو تحقق أو نتيجة يهدف التفكيك إلى قلب المائدة على الكاتب والعودة بالنص إلى مرحلة ما قبل الفهم والتعبير. لذلك يعلن دريدا كما أعلنت الوضعية المنطقية من قبل نهاية الميتافيزيقا.. إنه تحديث عن طريق السلب لتطهير الوعى الأوروبى من إبداعات المركز وسيادة الطبقة، لذلك كانت أفضل وسيلة لتحديد التفكيك هو السلب، ما الذى لا يكون التفكيك؟ كل شيء وما التفكيك؟ لا شيء[١٤٤].

يبحث دريدا عن ألفاظ التفكيك وليس ألفاظ الربط، يؤسس منطق الاختلاف وليس منطق الهوية، فالأجزاء لها الأولوية على الكل والهدم قبل البناء. ويتساءل أسئلة قريبة مما أكده البازعى، هل الخلاف هو المعنى الجديد للسقوط والفصام والخطيئة كما هو معروف فى العقائد المسيحية.. هل هو تحول الخطاب اليهودى القديم، الخلاف مع باقى الشعوب والتغاير مع باقى البشر والكتابة فى ألواح التوراة[١٤٥].

ويبدو أنه لا يرفض فلسفة دريدا على الرغم من نقده لها، بل يجعل من نتائج هذه الفلسفة مقدمات لأفكاره مماثلا بين "التفكيك" من جهة و"التراث والتجديد" من جهة أخرى، فكلاهما علامة على حضارة ونقطة مفصلية، الأول نهاية للحضارة الأوروبية، أو الوعى الأوروبى والثانى بداية مرحلة من تطور الحضارة العربية الإسلامية، يظهر التفكيك فى عصر تحرر الأطراف من الاستعمار، وتفسخ المركز، وبالتالى تبدو الفلسفة التفكيكية وكأنها مراجعة حساب الوعى الأوروبى لنفسه "يذكر دريدا لفظ (نهاية الزمان) ويكثر من الإشارة إلى الغرب وكأن الغرب قد وصل إلى نهايته دون مخلص جديد[١٤٦].

يقول هل هى بداية جديدة أو بداية النهاية؟ يبدو أن الوعى الأوروبى يبدو

الآن كما كانت علية الحضارة الإسلامية فى فترتها الثانية عصر الشروح والملخصات عندما تعمل الذاكرة مسترجعة الماضى بعد أن توقفت الحضارة عن الإبداع فى فترتها الأولى، الوعى الأوروبى يمر بفترة العصر المملوكى التركى يوجد من عدم ويعدم بعد وجود لحضارة المركز، فى حين يبشر "التراث والتجديد" بميلاد عصر جديد لحضارة الأطراف(١٤٧) .

ب: خليل أصول والتفكيك

ويمكن أن نضيف فى هذا المجال جهود أسامة خليل الذى تعمق دراسة دريدا وقدم "قراءة عربية للبعد الكتابى العبرانى فى فكر جاك دريدا" (١٤٨) وهو فى الأصل محاضرة القاها بقسم فلسفة بآداب القاهرة ديسمبر ١٩٨٩ محاولا تقديم "قراءة خاصة بنا من موقعنا الحضارى المصرى - العربى" ، فيعرض فى البداية موقف الخروج العبرانى فى أعمال جاك دريدا الفلسفية موضحا أولا الموقف العبرانى من التراث الأنطولوجى المسمى باللوغو - فونى الغربى"(١٤٩) الذى يتجلى فى منحاه الكتابى الموسوعى الواضح وإحالته إلى هذا الإله الخفى الذى ليس بوسعه تسميته فيشير نحو بـ"هو" وبـ"يهوه" ويتناول فقه الكتابة بين الغياب والاختلاف فدريدا يرجع إلى كتاب واحد يضم شريعة يهوه الإله الخفى، وإذا كان يهوه هو "الغائب" أو "الغيب" فإن كتابه الأصلى أيضا يعتوره الغياب الدهرى المتكرر، فهناك سلسلة نموذجية غيبية مغلقة واختلافية متكررة فى وعى دريدا يكشف عنه خليل هى: يهوه الآخر الخفى المختفى، ثم كتابة المكسور المفقود، ثم نسخته الموسوية المحفوظة فى التابوت(١٥٠) تعمل هذه السلسلة الغيبية الاختلافية الكامنة فى قرارة وعى دريدا العبرى كنموذج لسلسلة دهرية مفتوحة من الكتابة البشرية اللاحقة.

ثم يعرض فى فقرة أخرى لأجراس التفكيك والفهم الاشتقاقى العبرى للأبوكاليبس انطلاقا من كتاب دريدا أجراس وإرسالات ، فدريدا فى نظر أسامة خليل حبر يهودى فى بابل الاختلاف شارد بين أمم تكتب أو بالأحرى أميون يتقلدون الكتاب، يسائل اللامعنى أو المستحيل ويود لو كان له لسان من نار يتكلم به جميع اللغات لينذر ويبشر بالأبوكاليبس فكتابه "أجراس" هوابوكاليبس الكتابة الغربية، وكتابه إرسالات أو إحالات هوابوكاليبس المكتبة الغربية، والوجه الحقيقى للأبوكاليبس هو الخلاص بالكتاب المقدس وبالكتابة الإلهية فالأبوكاليبس هو جلاء يهوه ومسيحه(١٥١).

القسم الثانى التفكيكية والنقد الأدبى

١ - التشريحية وبدايات التعرف على المصطلح

إن اختيار عبدالله الغذامى عنوان "الخطيئة والتكفير" يلخص به التطور من البنيوية إلى التشريحية - ليعرض لنا أفكار دريدا من خلال "مفهوم الأثر". وهو من الأعمال المبكرة ١٩٨٥، التى تناولت التفكيك فى العربية من منظور النقد الأدبى. وقد آثر الغذامى ترجمة Deconstruction بالتشريحية، وهى تسمية خاصة به، لم يستعملها سواه فى الدلالة على التفكيك. يقول: احترت فى تعريب هذه المصطلح، ولم أر أحدا من العرب تعرض له من قبل (على حد اطلاعى) وفكرت له بكلمات مثل (النقض، والفك) ولكن وجدتهما تحملان دلالات سلبية تسيء إلى الفكرة، ثم فكرت فى استخدام كلمة (التحليلية) من مصدر (حل) أى نقض، ولكننى خشيت أن تلتبس مع (حل) أى درس بتفصيل، واستقر رأيى أخيرا على كلمة (التشريحية، أو تشريح النص) والمقصود بهذا الاتجاه هو تفكيك النص من أجل إعادة بنائه، وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرائى كى يتفاعل مع النص"[١٥٢].

ويرى أن انطلاقة دريدا بدأت مع صدور كتابه Garmmatology أى (فى النحوية)[١٥٣]. ١٩٦٧ حيث حاول نقد الفكر الغربى متهما إياه بالتمركز المنطقى، وهو الارتكاز على (المدلول) وتغلبه فى البحث الفلسفى واللغوى، وفى مقابل ذلك دعا دريدا إلى ما أسماه (فى علم الكتابة) يقول: "سأدعوه علم الكتابة؛ لأن هذا العلم لم يوجد بعد، ومن هنا فلن يمكن لأحد أن يقول ماذا سيكون عليه هذا العلم، لكنه علم يملك الحق فى الوجود، ومكانه معد سلفا، والألسنية ليست إلا جزاء من ذلك العلم العام"[١٥٤].

وأهم ما يتوقف عنده الغذامى هو مفهوم "الأثر" وهو مفهوم يدخل إلى علم الأدب أهمية كبيرة كقاعدة الفهم النقدى، أنه مفهوم يعطى هذه القواعد قيمة مبدئية، والأثر هو القيمة الجمالية التى تسعى وراءها كل النصوص، ويتصيدها كل قراء الأدب. وهى عنده أقرب إلى "سحر البيان"[١٥٥] والأثر هو التشكيل الناتج عن "الكتابة" وذلك يتم عندما تتصدر الإشارة الجملة، وتبرز القيمة الشاعرية للنص

ويقوم بتصدر الظاهرة اللغوية. فيتحول الكتابة لتصبح هى القيمة الأولى. والكتابة هنا - وكما سنعرف فى فقرة أخرى - تقف ضد النطق[١٥٦] وتمثل عدمية الصوت، وليس للكينونة عندئذ إلا أن تتولد من الكتابة. وهى حالة الولوج إلى لغة (الاختلاف) والانبثاق من الصمت أو لنقل إنها انفجار السكون. ويقدم دريدا الأثر كبديل لإشارة سوسير، وهو يطرحه كلغز غير قابل للتحجيم. ولكنه ينبثق من قلب النص كقوة تتشكل بها الكتابة. ويصير "الأثر" وحدة نظرية فى فكرة النحوية [الكتابة] وترتكز الفكرة بكل طاقتها عليه. ومن خلاله تنتعش الكتابة[١٥٧].

ومع فكرة الأثر تناول التناص "التكرارية" التى يلغى بها دريدا وجود حدود بين نص وآخرن التى تقوم على مبدأ الاقتباس ومن ثم "تداخل النصوص"، لأن أى نص، أو جزء من نص لهو دائم التعرض للنقل إلى سياق آخر فى زمن آخر. فكل نص أدبى هو فى خلاصته تأليف لعدد من الكلمات، والكلمات هذه سابقة للنص فى وجودها. كما أنها قابلة للانتقال إلى نص آخر، وهى بهذا كله تحمل معها تاريخها القديم والمكتسب. ومن هنا جاءت "التفكيكية" لتؤكد على قيمة "النص" وأهميته، وعلى أنه محور النظر كما قال دريدا إلا وجود لشىء خارج النص، ولأن لا شىء خارج النص فإن (التفكيكية) تعمل من داخل النص لتبحث عن الأثر وتستخرج من جوف النص السيميولوجية المختفية فيه، والتى تتحرك داخله كالسراب[١٥٨].

والقراءة التفكيكية (أو التشريحية) قراءة حرة ولكنها نظامية، جادة ، وفيها يتوجد القديم الموروث وكل معطياته مع الجديد المبتكر وكل موحياته من خلال مفهوم "السياق" وعلى ذلك فإن النص يقوم كرابطة ثقافية ينبثق من كل النصوص ويتضمن مالا يحصى من النصوص[١٥٩].

٢ - التفكيك الأصول والمقولات:

يحاول عبدالله إبراهيم مقاربة فكر دريدا فى التفكيك فى اكثر من عمل اولها ما جعلناه عنوانا لهذه الفقرة حيث ، يرصد المقولات الأساسية له، رابطا إياها بسوابقها الثقافية والفلسفية وامتداداتها الراهنة. وهو يسعى منذ البداية إلى رسم خريطة للجهود اللغوية، وملاحقة مراحل تطورها واندماجها فى منهجيات آخر وصولا إلى تجلياتها فى المنهج التفكيكى. إلا أن البحث فى اللسانيات وأهميته لا ينسيه البحث فى الأصول الفلسفية للتفكيك. ويوضح نقد دريدا للبنيوية قبل بيان جهود السيميوطيقا حيث كان دريدا أحد المشككين بإمكانات البنيوية[١٦٠].

ويذكر إن عمل دريدا ينهض أساسا على رفض ما يسميه التمركز العقلى،

داعيا إلى دور حر للغة بوصفها متوالية لانهائية من اختلافات المعنى. لهذا لم يقتصر تأثير على الفكر الفلسفى، بل امتد إلى النقد الأدبى. بيد أن الفلسفة كانت أكثر من غيرها ملائمة لبيان استراتيجيات دريدا فى التفكيك(١٦١).

ويتتبع عبدالله إبراهيم بوادر ظهور منهج التفكيك عند دريدا منذ دراسته عن هرسول ويوضح تأثير هيدجر الذى يعترف دريدا أن دينه له من العمق بحيث يصعب بيانه لقد استوعب التفكيك الجهود البنيوية، وكشوفات النقد الجديد والمنهج الذى أرسته الشكلانية، وعلى الرغم من بيان مكونات دريدا الفلسفية والأدبية إلا أن صاحب "الأصول والمقولات" يرى أنه لا يمكن عد دريدا فيلسوفا بالمعنى المتعارف عليه كما لا يعد ناقدا، وأن ما ينطبق عليه حقا هى كلمة قارئ لكنه قارئ جديد متسلح برؤية فكرية وتاريخية(١٦٢).

ويسعى الناقد العراقى إلى بيان مصطلح التفكيك ومحاولة تحديده ، فهو مصطلح مضلل فى دلالته المباشرة، لكنه خصب فى دلالته الفكرية، فهو يدل على التهديم، والتخريب والتشريح، وهى دلالات تقترن بالمحسوسات والمرئيات، وفى مستواه الدلالى العميق يدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها والاستغراق فيها وصولا إلى الإلمام بالبؤر الأساسية المطمورة ويستشهد فيها بقول دريدا فى أحد حواراته: " إن التفكيك هو حركة بنائية وضد البنائية فى الآن نفسه، فنحن نفكك بناء أو حادثا مصطنعا لنبرز بنياته. البنية التى لا تفسر شيئا فهى ليست مركزا ولا مبدأ ولا قوة أو مبدأ الأحداث، فالتفكيك من حيث الماهية طريقة "حصر البسيط" أو تحليله، أنه يذهب إلى أبعد من القرار النقدى، من الفكر النقدى (١٦٣).

ويقف باحثنا أمام المصطلحات الأساسية التى ترتكز عليها استراتيجية دريدا فى القراءة والتأويل، أو المفاهيم الأساسية التى تعد مفاتيح فلسفته مثل: الاختلاف، التمركز العقلى، علم الكتابة، اللغة، النص، الدلالة، القراءة وغيرها (١٦٤). وأهم هذه المفاهيم هو الاختلاف وقد أوضح دريدا فهمه له فى بحث عنوانه "الاختلاف" نشر فى كتاب "الكلام الظاهرة" وهو فعل أو مصدر يدل على عدم التشابه والمغايرة والاختلاف فى الشكل والخاصية. ومفردة differe لاتينية توحى بالتشتت والانتشار والتفرق والبعثرة To defer يدل على التأجيل والتأخير والأرجأ والتوانى والتعويق(١٦٥) والاختلاف عند دريدا كما يقول فعالية حرة غير مقيدة "إنه لا يعود ببساطة لا إلى التاريخ ولا إلى البنية فالاختلاف يوجد فى اللغة ليكون أول الشروط

لظهور المعنى(١٦٦).

يقول إنه "التضافر لتأسيس بنية قوة ، ويعمد دريدا إلى اقتحام سكونية الميتافيزيقا الغربية متسلحا بمقولة التمركز العقلى لتمييز نزعة التمركز الطبيعية فى هذه الميتافيزيقا، وذلك من خلال اللوجوس، ويخلص دريدا - كما يخبرنا عبدالله ابراهيم - إلى أن أكثر السبل تأثيرا ،التى نهض عليها التمركز العقلى Logocentrisme فى الفلسفة الأوروبية هو اهتمامها بالكلام على حساب الكتابة، فالتمركز المنطقى هو فى حقيقة الأمر تمركز صوتى، ويرجع جذر هذا الاهتمام إلى أفلاطون(١٦٧).

و"الكتابة" مفهوم ثالث يعرض له صاحب "المقولات والأصول" ويوضحه فى سياق فلسفة دريدا، الذى يقترح فى مواجهة ميتافيزيقا الحضور - والتى تكونت بفعل "التمركز المنطقى" المستند إلى "التمركز الصوتى"(١٦٨) أى العناية بالكلام على حساب الكتابة - "الكتابة" أو الجراماتولوجيا؛ وهو عنوان أحد كتبه ١٩٦٨، وفيه يؤسس لبرنامج تحديث الفكر بقلب أفضلية الكلام على الكتابة، والكتابة هنا تقف ضد النطق، وتمثل عدمية الصوت وليس للكينونة عندئذ إلا أن تتولد من الكتابة وهى حالة الولوج إلى لغة الاختلاف والانبثاق من الصمت أو النقل أنها انفجار السكوت(١٦٩). ومفهوم الجراماتولوجيا هو دعوة إلى إعادة النظر فى دور الكتابة لا بوصفها غطاء للكلام المنطوق إنما بوصفها كيانا ذا خصوصية وتميز، أنها لا تعيد إنتاج واقع خارج نفسها كما أنها لا تختزله، وبهذه الحرية الجديدة يمكن أن نراها على أنها السبب فى ظهور واقع جديد إلى الوجود(١٧٠).

ويخصص الفصل الأخير من دراسته للغة، النص، الدلالة والقراءة. لينتهى إلى أن التفكيك بتأكيده على التعدد والاختلاف وإلغاء الحضور والتعالى يهدف إلى تقويض ميتافيزيقا الحضور التى تستند إليها الحضارة الغربية ، وهذا يسمح بظهور بدائل حضارية وفكرية وفلسفية تتغاير عما أرسته الميتافيزيقا الغربية(١٧١). أما فيما يخص الأدب ، فإن التفكيك ثورة على المنهجية التقليدية والبنيوية وإذا كان التفكيك قد استوعب إنجازات المنهجيات الحديثة السابقة له فإنه قد تجاوزها وصولا إلى التأويل فعمله الإعلاء من شأن التعدد والاختلاف فى المعانى يمنح الخطابات قوة خاصة لأنه يحررها من الاقتران بغرض معين فتصبح اللغة مدارا لآفاق ذات دلالات كثيرة ويتضح القارئ على رغبة اللغة ويبدأ البحث عما هو يغيب فيها.(١٧٢).

ويكتب عبدالله ابراهيم عن دريدا مرة اخرى فى كتابه الذى يحمل عنوانا

ديريديا هو " المركزية الغربية : اشكالية التكون والتمركز حول الذات "الصادر في بيروت ١٩٩٧ في الفصل السادس ، الباب الثالث الميتافيزيقا الغربية ونقد التمركزات الخطابية (ص ٣١٥-٣٣٦) حيث يتناول : دريدا المفكك ونقد بؤر التمركز في الميتافيزيقا الغربية ، التفكيك وفاعلية الاختلاف ، نقد التمركز حول العقل ، الجراماتولوجيا ونقد التمركز حول الصوت . وهو يستعين بما سبق ان كتبه حول التفكيك ويتوسع فيه وينتهي الى ان مشروع دريدا النقدي ضد المركزية بدأ من دعوة الاختلاف مقابل قول الفكر الغربي بالمماثلة، فالمماثلة نتاج الميتافيزيقا التي اقصت كل شئ ، الا ما يتصل بالعقل . فتمركز الرؤى والتصورات حول هذا المفهوم . انتهى دريدا الى ان التمركز يرجع الى التمركز حول الصوت او الكلام ، وجاء مفهوم " علم الكتابة " ليمتص شحنة التمركز من بين هذه الظواهر.(ص ٣٣٤)

نعد دراسة عبدالله إبراهيم دراسة أولية تهدف إلى غرض التفكيك والتعرف بالأصول والمقولات التي قامت عليها فلسفة دريدا. وهو في مصادره - يعتمد على العكس من الباحثين في التفكيك في تونس والمغرب - على اللغة الإنجليزية، وعلى المراجع العامة دون الرجوع إلى كتابات دريدا، نفسه الفرنسية حيث يكتفي بالطبعة الأمريكية لكتاب دريدا الكتابة والاختلاف الذي أصدرته مطبعة جامعة شيكاجو ١٩٧٨ ويشير إليه أربع مرات.

٣- التفكيك والنقاد الحداثيون العرب

يناقش على الشرع آراء نقاد الحركة التفكيكية، ويوضح علاقتها بالنقاد الحداثيين العرب. فهو يقدم لنا آراء رواد هذه الحركة النقدية الغربية الحديثة وتصوراتهم حول النقد والكتابة، وبشكل خاص منهج النقاد التفكيكيين وهو ما أسموه القراءة التفكيكية، ويعرض في نفس الوقت آراء خصومهم، ثم يتتبع آراء النقاد التفكيكيين في كتابات النقاد الحداثيين ابتداء من السبعينات تحت اسم الحداثة، وهو في تخطيطه هذا في دراسته الذي ظهرت بالعنوان الذي استخدمناه في بداية هذه الفقرة ١٩٨٦ يستند إلى ما كتبه محمد بنيس - الذي ترجم أحد نصوص الخطيبي - حول أن مثل هذا النقاش المستفيض لدلالة "حداثة" لم ينبع أساسا من واقع الثقافة العربية، واختلاف الدارسين في هذا المجال مرتبط بنقاش واختلافات

ترد فى الأغلب إلى واقع الثقافة الغربية(١٧٣).

يرجع الشرع ظهور التفكيكية إلى دريدا فى الستينات من القرن العشرين ، ويوضح أنها لاقت قبولا واسعا لدى النقاد الأمريكيين. ويعدها من جهة امتدادا لاتجاه الحداثة الأوروبية التى بدأت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، ومن جهة ثانية رد فعل على الاتجاهات النقدية الغربية المعاصرة وخاصة مدرسة النقد الجديد والبنيوية.

لقد أنطلق مؤسسو هذه الحركة من الشكوك التى أثارها نيتشه وهيدجر فى صحة كثير من المقولات والقناعات السائدة فى الفلسفة والحضارة الغربية، ورأى دريدا أن الخلاص من تلك الشكوك لا يتم من خلال البحث الفلسفى أو المنطق العقلى بمقدار ما يتم من خلال أسلوب تحليلى واستراتيجية نصية قائمة على التعامل مع النص باعتباره نشاطا لغويا متعدد الطبقات ". ويقوم الناقد التفكيكى باختراق الكلمات فى سياقها النصى قبل أن يقبل الدلالات المرافقة لا باعتبارها مسلمات فلسفية أو عقلية. إن منهجية دريدا قائمة على تحرير اللغة من دلالتها المقيدة بقواعد النحو ووضعها فى إطار تحليلى من الفكر والرؤية الشعرية(١٧٤).

ويتوقف الشرع أمام الانتقادات التى وجهت إلى التفكيكية من المناهج النقدية الأخرى. فقد تصدى ادوارد سعيد للرد على قراءة التفكيكيين استنادا على ظاهرة شهدها التراث الإسلامى بخصوص شروط القراءة، ويعرض لاعتراض ميشيل فوكو، ويناقش أين تقع الحداثة العربية من هذه المنهجية. والحقيقة كما يلاحظ الشرع أن مصطلح"التفكيكية" حديث جدا فى الكتابات النقدية العربية المعاصرة فقد لفت الانتباه عرضان لعملين فى اتجاه النقد التفكيكى ظهر فى مجلتى؛ فصول والكرمل فقد عرضت سمية سعد كتاب كريستوفر نورس:التفكيك النظرية والتطبيق في مجلة فصول ١٩٨٤، ونشر كاظم جهاد حوارا أجراه مع دريدا مع ترجمة لاحد مقالاته بعنوان جاك دريدا الاستنطاق والتفكيك في مجلة الكرمل ١٩٨٥(١٧٥) وكان عبدالله الغذامى أكثر الباحثين العرب إفاضة فى بيان منهجية النقد التفكيكى فى كتابه الخطيئة والتكفير ١٩٨٥وإن كان الشرع يقدم عددا من الملاحظات على عمله

والحقيقة كما يرى الشرع أن المحاولات المشار إليها سابقا لم تكن المحاولات الأولى فى تقديم المنهج التفكيكى للقارئ العربى. ويقدم لنا أدونيس باعتباره المبشر بالتفكيكية. لقد ترجم أدونيس بعض نصوص الخطيبى فى النقد المزدوج واستخدام مصطلح التفكيك فى بداية السبعينات، حيث يرى أن نشوء

حضارة ثقافية جديدة يفترض نقد الموروث وتفكيكه فى "بيان الحداثة" أكد أن أعظم ما فى الفكر الغربى اليوم هو تفكيك الغرب، وأن هيدجر هو المفكك الأعظم.. وأكد أن على الفكر العربى "الإسلامى" إما إن يقوم بتفكيك ذاته أو لا يكون(١٧٦). ومن ثم يعد أدونيس المنظر الأول لحركة الحداثة العربية، وبالتالى المبشر للاتجاه التفكيكى فى النقد العربى الحديث، وهو غالبا يناقش الحداثة، فإنه يناقش منهجية التفكيك . ان فهم أدونيس لعملية الإبداع كما يقول هو، أو عملية الكتابة كما يقول التفكيكيون لا يختلف عما يقول التفكيكيون، فهى ليست إلا صراعا مع الثقافة الأسبق أو الذاكرة كما يسميها أدونيس(١٧٧). والمهم فيما يشير إليه الشرع هو أن أدونيس كما كان المنظر الأول للحداثة العربية أو التفكيكية فإنه كان أكثر النقاد الحداثيين العرب وعيا لمنهجية فى التراث شبيهة بملامح المنهجية التفكيكية وبخاصة فى مسألة التفسير والتأويل ولهذا، ما أنفك يقول ويكرر بأن الحداثة العربية ليست وليدة الغرب بل هى فى كثير من ملامحها وليدة التراث العربى نفسه. ومن الدارسين أو النقاد العرب التى استهوتهم المنهجية التفكيكية وخاضوا فى قضايا تحت اسم الحداثة خالدة سعيد ويمنى العيد وكمال أبو ديب، ويرى الشرع أن لأدونيس أثرا واضحا فى هؤلاء النقاد، من حيث نوعية القضايا التى طرحوها، ومن حيث منهجيتهم فى معالجة هذه القضايا، ويخصص الشرع القسم الأخير من دراسته لمناقشة الأفكار التى قدمها أبوديب فى المنهجية التفكيكية تحت اسم الحداثة.

والحقيقة أن دراسة الشرع من الدراسات التى سعت لاستقصاء التفكيك لدى نقاد الحداثة، وحاولت بيان أطروحاتهم الأساسية والموقف النقدى من التفكيك وإن كان الباحث أرجع بداية التفكيك فى النقد العربى إلى أدونيس فهذا صحيح من وجه وإن كان الخطيبى ، وهو ينتمى للأدب والنقد كما ينتمى للسسيولوجيا والفلسفة هو أول من عرض للتفكيك، وطبق منهجه، وقد ترجم أدونيس له بعض أعماله للعربية "الاسم العربى الجريح".

٤ـ العلوم الإنسانية من البنيوية إلى التفكيكية

فى مقدمة ترجمته لدراسة دريدا "البنية، اللعب، العلامة فى العلوم الإنسانية" يقارن جابر عصفور بين بحثين ومنهجين وناقدين. الأول "علم اللغة والشعرية" الذى ألقاه رومان ياكوبسون R. jakabson فى مؤتمر الأسلوب واللغة ١٩٥٨، والثانى بحث دريدا "البنية، اللعب، العلامة" الذى ألقاه فى أكتوبر ١٩٦٦ فى "مؤتمر لغات النقد وعلوم الإنسان" فى مركز الدراسات الإنسانية

بجامعة جونز هوبكنز.

بقدر ما كان بحث ياكوبسون إيذانا بالانتشار الكاسح للبنيوية كان بحث دريدا علامة مناقضة على ظهور بداية الشك فى البنيوية من داخلها وبزوغ فلسفة مناقضه لتفكيك المقولات ونقض ما ينطوى عليه التسليم بأقاليم البنية وحيدة المركز وأقانيم المنشأ، والأصل، والعلة، والغاية"(١٧٨).

ويبين ازدياد تأثير دريدا بالأثر الذى أحدثه نشر ثلاثة من كتبه الأساسية علم ١٩٦٧: "الصوت والظاهرة"، "عن الكتابة"، "والكتابة والاختلاف" الذى يتضمن بحثه المشار إليه ، وإذا كان بحث ياكوبسون يضع علم اللغة فى أعلى علاقات التراتب بين علوم الإنسان فإن بحث دريدا يستبدل بعلم اللغة الفلسفة، ويقدم النموذج الجديد للفلسفة التى تتضافر ودراسة الأدب وتحليل الخطاب بوجه عام فى عالم الاختلاف المرجأ.

ويرى أنه ليس من قبيل الصدفة أن يتخذ دريدا من كتابات ستراوس مادة يستدل بها على أفكاره الجديدة عن التفكيك وأن يتولى تفكيك أفكار ستراوس لنقض الأصول المحركة لها أنه - كما يقول - اختيار متعمد أراد به دريدا أن يفك عمد وينقض النظام البنيوى عند واحد من أبرز أعلامه الذين تربطهم بياكوبسون علاقة وثيقة(١٧٩).

وهو كناقد ادبى وليس فيلسوفا ، مر بتحولات متعددة ، يبرز دون ان ينتقد القول عن تأثير دريدا على تيار من الاستراتيجيات الجديدة التى تضع الناقد موضع الند للفيلسوف (بل المنافس) فى علاقة معقدة تنفتح فيها الفلسفة على المساءلة البلاغية أو التفكيك وتنفتح المساءلة البلاغية على إطراح المركز(١٨٠). وربما يكون هذا التوجه - وهو ما يميز الناقد المصرى الذى انتقل من "عصر البنيوية" إلى "البنية، واللعب، والعلامة فى العلوم الإنسانية" - مثلا للكشف عن تطور الخطاب النقدى، على العكس من توجه سعد البازعى الذى يهدف إلى بيان "تحيزات النقد الأدبى الغربى" فى دراسته ما وراء المنهج. وهو كما سيتضح اختلاف بين تيارين وتوجهين الأول ينفتح على النصوص ولا يرى غضاضة فى تداخلها، والثانى يفصل بين النصوص المختلفة، رابطا منهجيتها بواقعها التاريخى والاجتماعى والدينى.

٥- تحيز المنهج التفكيكى

يناقش سعد البازعى إمكانية نقل مناهج نقدية غربية إلى الثقافة العربية وهل يقتضى ذلك فصلها عن سياقاتها الحضارية وأطرها الثقافية مؤكدا على التلازم

المنهجي - الفكرى من حيث إن الفكر هو التشكيل المعرفى والمنظومة الإدراكية التى يتكئ عليها المنهج ويتحيز بالتالى لها. ويوضح ذلك باستعراض أربعة مناهج نقدية غربية رئيسية هى: الشكلانية، البنيوية، الماركسية، والتفكيك.

يربط البازعى التفكيك من خلال تحليل دقيق بالعدمية، فهو يحلل المصطلح ويناقش الترجمة الدقيقة له ، فالمفترض أن التفكيك هو المقابل الدقيق لكلمة Deconstructior ولكنها ليست كذلك ، فاللفظة الغربية تعنى نقض البناء أو هدمه Deconstruction (أى اللابنائية) ويرى أن "التقويضية" هى الترجمة الأدق، ولكنه يستمر مع ذلك فى استخدام عبارة تفكيك لشيوعها، على أن يفهم المقصود الاصطلاحى لها، وأهمية تحديد التفكيك بأنه النقض هو بيان الصلة الوثيقة بينها وبين العدمية بالمفهوم الذى وضعه نيتشه(١٨١).

ويرى انه اى التفكيك يعبرعن إشكالية حضارية ومن هنا يمكن دراسته عن طريقين، الأول كتطور حتمى للصراع الفلسفى الطويل فى تاريخ الحضارة الغربية بين الميتافيزيقا والعدمية، أما الطريق الثانى فيدرس فيه التفكيك كجزء من التطور الثقافى الغربى من الشفهية إلى الكتابة. فالتفكيك هنا هو نتيجة استحكام النصوصية كمفهوم كتابى فى المرحلة المعاصرة من تطور الحضارة الغربية(١٨٢).

وكى يؤكد أن التفكيكيين هم أشد مفكرى ونقاد الغرب المعاصرين وعيا بإشكالاتهم الحضارية، ومن ضمنها تحيزاتهم وأسباب تفكيكهم، يعرض لشهادة الناقد التفكيكى الأمريكى ج. هيلز ميللر الذى يقول: لقد فكرت فى السبب الذى يجعل أمريكا (بخلفيتى البروتستانتية) ينجذب إلى دريدا مثلا، وأعتقد أننى توصلت إلى الجواب فهناك شبه بين أحد أوجه البروتستانتية والتراث اليهودى، أو التراث العقلانى اليهودى فى أوروبا، وذلك أن الاثنين لا يطمئنان إلى التماثيل والرموز والصور المنحوتة، كما أنهما يشكان فى أن الأشياء قد لا تكون لما هو أصلح فى عالم هو أفضل العوالم الممكنة. إنه نوع من ظلام الرؤية الغريزى، نوع من الصراع الذى أحمله فى داخلى بين التزام بالحقيقة، بالبحث عن الحقيقية بوصفها القيمة الأعلى من ناحية والقيم الأخلاقية من ناحية أخرى.. إن البروتستانتية.. لو أخذت خطوة واحدة إلى الأمام فستشك فى قدرة أى شىء على التوسط حتى المسيح نفسه(١٨٣). ويعلق متفقا مع تحليل أسامة خليل الذى اشرنا اليه ، على ذلك بأن اكتشاف الناقد الأمريكى لموروثه البروتستانتى - اليهودى كدافع رئيسى نحو التفكيك وجاك دريدا خاصة هو من أبلغ الشهادات على تحيزات مناهج الفكر النقدى

الغربية.

ويشير للعلاقة بين دريدا والشاعر الفرنسي أدموند جابيه وكلاهما يهودى قريب الصلة بموروثه، أما محور العلاقة فهو أطروحات التفكيك كمحصلة نقدية فلسفية للتراث التفسيرى للتوراة وللتراث القبالى، أى كرؤية يهودية عقلانية أو لا دينية للعالم، وبخاصة النصوص وقراءتها كإشكالية معرفية. يقول: "هذه الرؤية اليهودية المفارقة لإيمانها لا تسعى وراء الحقيقة أو الأصل عندما تمارس تفسيرها الشعرى للتفسير لكن تلك الرؤية تؤكد لعب التفسير، أى عدم ثباته فى مرجعية شيء اسمه الحقيقة أو المعنى المتفق عليه. أما مصدر هذه الرؤية التى يعبر عنها دريدا فى تعليقة على قصائد جابيه فهى الأرضية المشتركة لتجربة الشتات اليهودى والرحيل الدائم نحو مكان آخر دون حلم بالعودة [١٨٤] ويشير إلى النموذج اليهودى للرحيل الأفقى الذى وضعه ايمانويل ليفيناس "الفيلسوف الفرنسى اليهودى واحد المؤثرين فى فكر دريدا" مقابل النموذج اليونانى للرحيل الدائرى . ويشير البازعى إلى تأكيد بعض المتخصصين فى الدراسات العبرية على صلة ذلك الموروث بالتفكيك. ويستنتج من ذلك أن ميللر لم يكن مخطئا إذن. فوراء انجذابه للتفكيك يكمن قدر هائل من التحيز البروتستانتى - اليهودى ضد المقدس فى داخلنا كما يعبر جابيه ومن ثم كانت صعوبة أن يطبق أحد منهج التفكيك دون أن يجر معه قليلا أو كثيرا من المضامين الفلسفية التى قام عليها ذلك المنهج [١٨٥].

القسم الثالث: تعقيبات ختامية

الاختلاف والفكر العربى المعاصر.

طرحنا فى بداية هذه الدراسة عدة تساؤلات حول الفلسفة العربية والدرس الفلسفى المعاصر، وحول فلسفة الاختلاف، وكيف عرفت طريقها إلى الفكر العربى، وما هو الموقف منها، وانتقال كتابات دريدا والدراسات حول فلسفته ومنهجه إلى العربية ؟ وهى دراسات عديدة سعت لبيان الثقافات المهمشة والمسكوت عنها عبر النقد المزدوج (الخطيبى)، وتحليل مفهوم التراث والهوية (بنعبد العالى، نور الدين افاية)، وبيان شرعية الاختلاف (على أومليل) وبيان ضرورة التعدد والاختلاف فى تأسيس الوحدة على أساس التنوع والديمقراطية (التريكى، أومليل) وتفكيك الفكر العربى بتراثه التوحيدى ونصوصه الثابتة (محمد أركون، هاشم صالح) وتطبيق السؤال الغربى فى ثقافتنا المعاصرة عبر تأسيسها فى المختلف بنقد العقل الغربى عبر نصوصه (صفدى) ونقد العقل العربى (على حرب)، وأشرنا للتفكيكية والنقد

الأدبى بداية من التعرف على المصطلح (الغذامى) وبيان التفكيك أصوله ومقولاته (عبد الله إبراهيم) وعلاقة النقاد الحداثيون العرب بها (على الشرع)، وبيان غربية منهج التفكيك وتحيزه (سعد البازعى).

وبالطبع لم نتناول فى الفقرات السابقة. كل من عرض للتفكيك والاختلاف فى الفكر العربى المعاصر. فقد تناول الدكتور أحمد أبو زيد "جاك دريدا فيلسوف فرنسا المشاغب" بالدراسة منذ أكثر من عشر سنوات (١٨٦) وعاد ليقدم لنا بحثا عميقا وافيا عن "التفكيك دراسة فى المفهومات" (١٨٧) ويكرس جورج زيناتى الرحلة الثانية فى كتابه "رحلات داخل الفلسفة الغربية" للولوج إلى منهجية التفكيك عند دريدا. وفى رحلة أخرى يتناول اللغة التى تسعى الثقافة الغربية من خلالها للوصول إلى أفق جديد، ويعرض لذلك التيار الذى يستخدم اللغة ليفكك كل التراث الفلسفى العقلانى. ويتناول ثانية "فلسفة جاك دريدا البلامركز" التى تنادى بعالم فقد مركزه ونقطة ارتكازه، أى إيمانه بالسلطة المطلقة لمركزية العقل (١٨٨) وبختى بن عودة الذى يشير اليه فى معظم دراساته التى جمعت تحت عنوان " رنين الحداثة " (١٨٩) ويستشهد عبد الله عبد اللاوى بجامعة وهران - بأفكار دريدا، ويجعل أقوال صاحب "هوامش الفلسفة" جزء من نصه. فدراسته "التراث والحداثة والمنهج فى الفكر العربى المعاصر، مواجهات أولية "جزء من عمل مطول بعنوان "التراث والكتابة"، يتناول عدة قراءات لتراثنا ليوضح إلى أى مدى تستمد هذه القراءات جهازها المفهومى وحتى إشكالياتها من سياق نظريات حدثية أو ما بعد - حدثيه ليخلص من ذلك إلى نتيجة هى أن تعدد التأويلات لتراثنا ما كانت إلا لتزيده غموضا ولا تقدم إلا وعيا مقلوبا وزائفا بالواقع العربى. ويرى ضرورة فكر الاختلاف الذى لابد منه. فعن طريقة تفجر القشرة الصلبة للحتميات ونشيد مقبرة للبنيات البالية بواسطة الإنشاء والبناء "للمفهوم" وإنتاجه من الموضوع ذاته وما يطلق عليه "انطولوجية النص" أى تحليل النص بالنص. (١٩٠) ونستطيع أن نذكر دراسات أخرى عديدة حول دريدا وفلسفته. الا أن مهمتنا هنا بيان القضايا العديدة التى تثيرها فلسفة التفكيك والاختلاف فى الفكر العربى المعاصر. وهى القضايا التى توضح كيفية تعاملنا مع فلسفة دريدا.

ويمكن القول أن الكتاب العرب لم يتركوا عملا من أعمال دريدا إلا وتعرفوا عليه ولا جانبا من جوانب اهتمامه - بخاصة المتأخرة - إلا وأعملوا فيه النظر قراءة ودراسة وترجمة ونقدا. بحيث صار الآن مع ميشيل فوكو أكثر الفلاسفة المعاصرين

استحواذا على القارئ والمثقف العربى، رغم انه قد لا يكون أهم الفلاسفة المعاصرين فى فرنسا، على الرغم من أن جيل دى لوز قد يفوقه عمقا فلسفيا وكما كانت النيتشوية فى الثلاثينيات، والبرجسونية فى الأربعينيات، والوجودية فى الخمسينيات وربما الستينيات، والهيجلية والماركسية فى فى الستينيات، والوضعية فى ثوبها العربى فى السبعينيات، والأبستمولوجيا والبنيوية فى الثمانينيات.. فإن حفريات المعرفة (فوكو) والتفكيك دريدا هى اللحن السارى والنغمة المميزة لكثير من الكتابات العربية الآن ، ويصحب هذا الاهتمام بالتفكيكية الإحساس بعدم المتابعة الكافية لتيارات الفكر العربى المعاصر كما أشار سالم يافوت وهاشم صالح على الرغم من تراجع الأخير عن فكرة غرق المثقف والمفكر العربى فى الانشغال بجزئيات وتفريعات المذاهب والاتجاهات الغربية التى تموج بها فرنسا وأوروبا، ومع هذا نجد المتابعة واللهاث خلف هذه التيارات تسابقا فى الحداثة وإعلانا للعصرية وكأن "التفكير فى الفكر الغربى ومتابعة أحدث تياراته فريضة إسلامية" أو قل هو الفريضة الغائبة عند المثقف والكاتب والقارئ العربى. فالترجمات تتابع والدراسات تتوالى تعرض لكل ما يتعلق بالتفكيك والاختلاف. ونستطيع أن نشير إلى بعض مواضع الاهتمام التى شغلت من تعرضوا للتفكيك ، الذى يرجع تقريبا إلى الثمانينات ١٩٨٠ حيث نشر الخطيبى بعض أعماله مثل؛ "الاسم العربى الجريح"، و"النقد المزدوج" والذى ساعد فى نقلها إلى العربية أدونيس حيث يعتبره البعض من أوائل التفكيكيين فى العربية. ثم سادت بعد ذلك لدى المفكرين والنقاد العرب فى الشمال الأفريقى من المغرب وتونس الأكثر متابعة للفكر الفرنسى. وهذه المواضع التى اهتموا بها هى:

١ـ الأصول الفلسفية التى نهل منها دريدا سواء لدى هيدجر، أم نيتشه، أم روسو وصولا إلى أفلاطون من القدماء. حيث يقف عبد السلام بنعبد العالى أمام هيدجر. ويقدم تصوره للتاريخ مقابل فلسفة الحضور عند هيجل فى كتابه "التراث والاختلاف هايدجر ضد هيجل" ١٩٨٥، ويعرض عبد العزيز بن عرفة الملامح الكينونة لدى هيدجر مفكر الاختلاف" ويشير إليه نور الدين افايه فى كتابه "الهوية والاختلاف" وعبد الله إبراهيم "التفكيك الأصول والمقولات" كما يعرض هاشم صالح لتفكيك كل من هيدجر ونيتشه، ويفضل تفكيك الأخير الذى نهض بمهام واقعية تخص واقعنا أكثر مما فعل هيدجر.

ومع هذا يختلف أصحاب التفكيك والاختلاف فى العربية الذى يحيل بعضهم

إلى الآخر، حيث يحيل عبد السلام بنعبد العالى ونور الدين افايه إلى الخطيبى، وهاشم صالح إلى أركون، وجميل قاسم ومحمد على الكبسى إلى مطاع صفدى، وكل من على حرب وعبد العزيز بن عرفة إلى السابقين عليهم. أقول يختلفون حول ترجمة أهم مصطلحين وهما التفكيك والاختلاف. حيث يستخدم التريكى اسم "التنوع" مع الاختلاف ويستخدم مترجموا الخطيبى اصطلاح "الفرق" بدلا من الاختلاف وأحيانا التميز، وبينما ساد مصطلح التفكيك والتفكيكية فهناك من استخدم "التشريحية" الغذامى، ومنهم من اعتمد المصطلح السائد لكنه أكد على اصطلاح "اللابنائية" أو "التقويضية" البازعى ومع هذا ساد استخدام المصطلحين التفكيك والاختلاف وإن كانت بعض المصطلحات لم تستقرا بعد وكثيرا منها لم تجد المصطلح العربى المناسب لها، كما يعترف فريد الزاهى الذى ترجم حوارات جاك دريدا بعنوان "مواقع".

٢- ويوضح العديد من كتابنا أن ظهور التفكيكية ردا على البنيوية وتوسيعا لها وأن صعود دريدا والمد القوى لأفكاره يرتبط بانحسار كلود ليفى ستروس .. كما نجد ذلك لدى كاظم جهاد وجابر عصفور فالفكر ينتج من الفكر ويخرج النص اللاحق من السابق وتداخل النصوص. رغم نقد الآخرين لهذا المنحى الذى يقضى على خصوصية النص الفلسفى.

٣- ومن هنا ظهر الاهتمام بالنص والعودة للنصوص كما فعل دريدا نفسه. فالرجوع إلى النصوص كما يخبرنا الخطيبى هو المقياس الأساسى فى مسألة التفكيك. لأننا نجد فى النص صيرورة ومنهجية التفكيك، وعند أومليل الاختلاف ينتج من وجود نصوص واحدة إلا أنها تؤدى إلى تعدد المعنى ويعنون على حرب عمله باسم النص والحقيقة، فهو كما يخبرنا قارئ يشتغل على النصوص حفرا وتنقيبا أو تحليلا وتفكيكا. وكذلك يفعل محمد الجويلى فى كتابه "الزعيم فى المخيال الإسلامى" الذى يريد إحياء النصوص القديمة بممارستها ممارسة واعية وتفكيكها. ومهمة محمد أركون التى ما فتئ يقوم بها هى تفكيك النص ، والنص القرآنى وما قام حوله من نصوص. ويبحث الخطيبى عن نوعية أخرى من النصوص حيث ينصب عمله على النصوص المهمشة، وكذلك نور الدين افايه والغذامى فى من البنيوية إلى التشريحية (= التفكيكية) يشير إلى المقصود بهذا الاتجاه هو تفكيك النص من أجل إعادة بنائه، وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القرائى كى يتفاعل مع النص.

يهدف التفكيك إذن عند أصحاب فكرة الاختلاف إلى تطبيق منهج دريدا على

النص. ومن هنا فالعديد من أصحابنا يعلنون فى كتاباتهم أنهم مجرد قراء للنص مطبقين لمنهج التفكيك ويأتى على رأس هؤلاء أركون ، وهاشم صالح، وعلى حرب.

ويعنى التفكيك أيضا عند معظم هؤلاء تفكيك العقل ونقد ومساءلة العقل، سواء العقل الغربى (مطاع صفدى) أو العربى (الخطيبى) أو العقل العربى الإسلامى (محمد أركون).

٤- الوقوف أمام العلاقة والحدود بين النص الفلسفى والنص الأدبى. وهى سمة يشدد عليها الناقد الأدبى ويشيد بها ، فدريدا يقدم النموذج الجديد للفلسفة التى تتضافر ودراسة الأدب وتحليل الخطاب بوجه عام فى عالم الاختلاف المرجأ، وإذا كان هدم الحدود بين الفلسفة والأدب سمة أحد مهام حركة التفكيك، فإن هاشم صالح ينتقد دريدا الذى لم ينتبه إلى حجم الخسارة الناتج من ذلك، فتحليل الخطاب الفلسفى على طريقة الخطاب الأدبى يعنى إفقاره خصوصيته ومطمحه فى التوصل إلى الحقيقة. كما أنه يعنى قطع الأواصر بين الفلسفة والعلم ويحول الخطاب الفلسفى إلى مجرد خطاب شعرى أو أدبى .

٥- وينتج عن التقارب بين النص الفلسفى والأدبى الاهتمام بموضوعات مثل. "الكتابة" لدى كاظم جهاد، عبد الله إبراهيم والغذامى، والوقوف أمام الرمز والدلالة "الخطيبى" الأثر والدلالة، الدال والاستبدال "عبد العزيز بن عرفة" الذى يسعى إلى الاحتفال بلغة الضاد بحروفها وجرسها مثلما يكتب آخرون؛ الخطيبى، افايه عن رولان بارث.

٦- وينتقل الاهتمام ويمتد من الفلسفة والأدب إلى الفنون الجميلة والموسيقى. فتكتب رشيدة التريكى عن الاختلاف فى الرسم، وبن عرفة عن فان جوخ فنان الاختلاف كما يكتب عن الموسيقى والاختلاف.

٧- وينتج عن ذلك أن يبدع لنا اصحاب فكر الاختلاف فى العربية اصطلاحات خاصة بهم تعد مفاتيح لما يكتبونه فنجد لدى الخطيبى: النقد المزدوج، الاختلاف الوحشى، ولدى اركون: خلخلة النص وزحزحة الأفكار، ولدى مطاع صفدى: التأسيس فى المختلف، استراتيجية التسمية، ولدى فتحى التريكى "جدلية العودة والتجاوز" وبنعبد العالى "مجاوزة الميتافيزيقا" وعند حرب مساءلة العقل عن لا معقوله ، والحرث فى اللامفكر فيه أو الممتنع عن التفكير. وعند أومليل والتركيى، الاختلاف والآخر وحقوق الأقليات والديمقراطية. فمقابل فهم التفكيك باعتباره تكرارية (تداخل النصوص) عند الغذامى نجد كثير من مفكرينا يستخدمون التفكيك

فى قراءة الواقع وحياتنا المعاصرة وإن كان يغلف ذلك بغلالة رقيقة من التاريخ أو الدين أو النص.

٨- يهتم أصحاب فكر الاختلاف فى العربية بقضايا معينة يتراءى لهم أنها أقرب إلى هموم القارئ والمواطن العربى مثل : قضية الهوية والذاتية باعتبارها وحدة لمكونات وكيان لأجزاء وليس باعتبارها نواة أولية أو وحدة أصلية، فالهوية الأصلية لا تحدد وحدها العالم العربى (اركون) ولا يمكن أن تقوم فقط على الأصول اللغوية والدينية والأبوية، فهذه الوحدة قد تصدعت وتمزقت بفعل الصراعات والتناقضات الداخلية (الخطيبى). ومن هنا دعوته إلى النقد المزدوج عن طريق تفكيك مفهوم الوحدة التى تثقل كاهلنا. علينا إذن أن نفسح المجال لفكر يتخلى عن الذاتية الحمقاء ليتمسك بالاختلاف. إن هوية العربى كما يرى نور الدين افاية تقدم نفسها بمجرد أن يحضر إلى العالم كجسد كلغة. علينا من أجل الاقتراب من العربى، الابتعاد عن الاعتبارات التى تصنفه داخل سلطة مرجعية واحدة وإعادة النظر فى الفئات المهمشة والثقافات المطمورة بفعل الزمن وبفضل سلطة الهوية اللاغية لكل اختلاف. والتفكيك عند أركون كما يدافع عنه البعض- على حرب - كما يفكك من جهة يوحد من جهة أخرى، كما أن التفكيك يخدم التوحيد.

فالتفكيك عند حرب يقوم بمساءلة هذا الخطاب المحكوم بمنطق الهوية عن البداهات التى ينبنى عليها، ويسكت عنها، ويكشف عن أن الواحد هو قهر الكل، قهر الكلى. ومن هنا فإن حلم الوحدة العربية لا يتأتى إلا عبر تأكيد الاختلاف وبيان حقوق الأقليات كما لدى التريكى، وعلى أومليل. بتأكيد التوجه الديمقراطى وإفساح المجال للآخر، وطرح الذاتية والمناداة بالتعدد عبد السلام بنعبد العالى، واعتبار الإسلام تركيبا لكل الثقافات التى كانت موجودة فى المجتمعات التى قام بإدخالها إلى العقيدة وأنها تشكل هوية واحدة متعددة المضامين (نور الدين افايه).

٩- وعلى ذلك نجد من يؤكدون على ارتباط التفكيك ليس فقط بالفلسفة والنقد الأدبى بل أيضا بالسوسيولوجيا. فجاك دريدا عند أحمد أبو زيد ؛عالم الانثربولوجيا العربى المعاصر يفكك لنا المنظومات الاجتماعية كما جاء فى دراسته "التفكيك دراسة فى المفهومات" فى مجلة المركز القومى للبحوث الاجتماعية. والخطيبى فى "النقد المزدوج" يرى أن فى الاختلاف الاجتماعى تقويض البناء النظرى الذى يقوم عليه التفاوت الاجتماعى وأسسه الأخلاقية. وفى دراسته سيوسنولوجيا العالم العربى يطالب الخطيبى بإعادة النظر فى أسس السوسيولوجيا الغربية وكذلك الفكر

الاجتماعى العربى.

١٠- وفى الميتافيزيقا تـأتى فلسفة دريـدا لتحدد بنيـة ومحدوديـة وتاريخيـة المشروع الثقافى الغربى أو الميتافيزيقا الغربية التى تقوم علـى مركزيـة اللوغوس. ويعلن ضرورة انفتاح المجال للآخر غير الغربى، وهنا نجد وقفة كبرى أمام القطيعـة مـع السيطرة الثقافيـة الغربيـة (الخطيبـى) ومحدوديـة الفلسـفة الغربيــة (الـتريكى) ونهاية الوعى الأوروبى وبداية وعى العالم الثالث (حسن حنفى) فنحن أمـام لحظـة تحطيم النموذج الغربى.

١١- ومن هنا نلجأ إلى الأصـول العبريـة لـه. يذكر الخطيبـى فـى سجاله مـع فربلومسكى الـذى يستخدم مفـهوم الاختـلاف ليصل إلـى هويـة حمقـاء عن اليـهود ضحايا التاريخ . ويستشهد سعد البازعى باعتراف الناقد الأمريكى ج هيلز ميللر بـأن أنجذابه بخلفيته البروتستانتيه تجاه دريدا يرجـع للشبه بين البروتستانتية والـتراث اليهودى، ويعلق علـى ذلـك بـأن اكتشـاف ميللـر لموروثـه البروتستانتى - اليـهودى كدافع نحو التفكيك. وجاك دريدا هو أبلغ الشهادات علـى تحيز منـاهج الفكر الغربـى ويشير للعلاقة بين دريدا وجابيه فكلاهمـا يـهوديان وهمـا يقدمـان التفكيك كمحصلـة نقديـة - فلسـفية للـتراث التفسيرى للتـوراة أى كرؤيـة يهوديـة عقلانيـة أو لا دينيـة للعالم، ومصدر هذه الرؤية التى يعبر عنها دريدا فى تعليقـه علـى قصائد جابيـه هـو الأرضية المشتركة لتجربة الشتات اليهودى.

وعلى نحو مقابل نجد مـن يحـاول تقديـم أفكـار دريـدا باستخدام المصطلحـات العربية الإسلامية. ففكرة الأثر عنده هى مـا نطلـق عليـه كمـا يـرى الغذامـى "سـحر البيان" وكل نص له أثران - كما يقول حسن حنفى - علـى مـا هـو معروف فـى علـم الأصـول ومنطـق المتشـابه، وقـد تصدى إدوار سـعيد للـرد علـى قـراءة التفكيكييـن استنادا على ظاهرة شهدها التراث الإسلامى بخصوص شروط القراءة.

إن التفكيك والاختلاف محاولة من أحدث المحاولات التـى يسعى فيـها العرب المعاصرين ليس فقط للتعرف على الفكر الغربى لكن على أنفسهم عبر الآخـر ليس جريا وراء الحداثة ، إنما سعى لقراءة التاريخ والواقع العربى. ونحن من جانبنـا إذا حاولنا أن نضع هذه الجهود فى إطارها التاريخى مـع جـهود سـابقة لتقديم العقلانيـة الديكارتية أو الحيوية البرجسونية أو الإرادية النيتشويه أو الظاهرياتية الهوسـرلية، أو الوضعية المنطقية أو المادية الجدلية. ألا يقتضينا ذلـك التسـاؤل عن مقولـة ابـن خلـدون: عن ان المغلـوب مولـع دائمـا بتقليـد الغـالب ، إلا أن المفارقـة هنـا أن هـذا

الاتجاه لا يمثل التيار السائد فى الفكر الغربى ، ونحن بدورنا لم نضعه فى مكانه بين الاتجاهات الفلسفية المختلفة فى أوروبا ولم تقم بالحوار الضرورى بينه وبين غيره، بل لم نتوقف وقفة حضارية شاملة لترجمة ومناقشة التيارات الفلسفية السياسية مثل فلسفة رولز ونظريته فى العدالة وفلسفة مدرسة فرانكفورت ، خاصة هابرماس ونظريته فى التواصل ونقل أهم نصوصها إلى العربية لا زال هذا الاتجاه فى العربية رافدا صغيرا من روافد متعددة فى فكرنا المعاصر تشاركه حفريات فوكو وإبستمولوجيا باشلار فى الاستئنشار باهتماماتنا الفكرية أو قل النقدية. وأغلب الظن أن تاريخ الفكر وواقعه عندنا بدأ ينشغل عن دريدا وفلسفته بالأصول التى نسهل منها من جهة أو بالقضايا التى فكر فيها وربما يتعطش الشاطئ العربى من الآن لموجة جديدة قادمة من الشمال وإذا كان طاليس رأى فى الماء أصل الأشياء جميعا فما اشد حاجتنا لتنقية المياه .

---

(١) سالم يافوت: الفلسفة العربية والدرس الفلسفي الغربى، مجلة الوحدة، العدد ٦ لسنة الخامسة سبتمبر ١٩٨٩ ص ٧٥. وهذا الموقف نجده أيضا لدى هاشم صالح فى دراسته "دور الفلسفة فى بلورة المشروع الحضارى العربى" الذى يقول فيه: "يبدو لى أن هذه الهزة الأرضية التى حصلت بساحة الفلسفة والعلوم الإنسانية فى فرنسا طيلة ربع القرن الماضى لم تصل إصداؤها بعد إلى الساحة الثقافية العربية" المصدر نفسه ص ١٠.

(٢) لم ير يافوت من جهد فؤاد زكريا سوى كتابيه "نيتشه"، و"الجذور الفلسفية للبنائية"، وإنه لم يشر إلى دور نيتشه فى نقد الميتافيزيقا الغربية وفلسفة الحداثة التى ظهرت لدى هيدجر ثم فوكو ودولوز ودريدا، وعلى الرغم من ادعاء الباحث المغربى أن الأساتذة المصريين لم يصلوا بعد إلى الحداثة وما بعد الحداثة مثل الباحثين المغاربة فإننا نكتفى هنا بالإشاة إلى ملاحظته مرجحتين مناقشة موقفه من التحول المعرفى المعاصر وجهوده فى نقل فوكو - الذى كان زكريا إبراهيم يقوم بتدريس فلسفته لطلابه المغاربة عام ١٩٧٤والذى سبقه فى تدريس الفلسفة بالمغرب نجيب بلدى ، الذى يدرك الجميع فضله - إلى دراستنا عن حفريات المعرفة، أو ميشيل فوكو الفكر العربى المعاصر.

(٣) نشرت مجلة العرب والفكر العالمى فى أول إعدادها ١٩٨٨ ترجمة محمد الخماسى لنص محاضرة ميشيل فوكو "البنيوية والتحليل الأدبى" التى ألقاها بنادى الطاهر الحداد فى الرابع من فبراير ١٩٦٧ ويعتقد المترجم أن هذا النص "غير المعروف فى الأوساط الفلسفية العالمية يلقى أضواء كثيرة على موقف فوكو من البنيوية" ص ١٥.

(٤) يتوقف الباحث الموريتانى فى رسالته للدكتوراه عن "التاريخ والحقيقة لدى فوكو أمام نقد هابرماس لفوكو يقول د. السيد ولد أباه فى دراسته "نقد هابرماس لفوكو" والتى تمثل الفصل الختامى لأطروحته المشار إليها: "إن ما يهمنا هنا ليس بيان اوجه القصور والنقص فى تحليلات فوكو بقدر ما يهمنا إجلاء ملامح هذا الحوار الحاسم الذى يطبع الفلسفة اليوم، والذى يتجسد، بوضوح فى حوار هابرماس - فوكو": مجلة دراسات عربية العدد ١٠ - ١١، أغسطس. أكتوبر ١٩٩٣ ص ١٠. وقد صدرت هذه الدراسة فيما بعد، فى بيروت ١٩٩٥.

(٥) هذا هو موقف محمد أركون فى دراساته المتعددة، وكذلك موقف هاشم صالح فى بحثه السابق الإشارة إليه وأيضا على حرب الذى يقوم بنفس الدور فى قراءة كتابات المفكرين العرب المعاصرين قراءة تفكيكية، وسوف نتحدث عن كل منهم على حدة فى ثنايا هذه الدراسة.

(٦) المقصود مطاع صفدى خاصة فى كتابه "نقد العقل الغربى، الحداثة وما بعد الحداثة" الذى حظى بدراسات عديدة،

وسوف نعرض لموقفه في فقرة لاحقة.

(٧) انظر ترجمة الحسين سحبان لمقالة دريدا "الاختلاف" بجلة الحكمة، المغرب، العدد الأول، خريف ١٩٩٢، ص ٢٩ - ٤٠.

(٨) ويختار المغربي سعيد مونيت عنوانا لإحدى المجلات الفصلية هو "الاختلاف" التي صدرت بالرباط وظهر منها أربعةأعداد. كما كتب عادل عبد الله في كتابه "التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل" عن دريدا ، دمشق ١٩٩٧

(٩) ترجم كاظم جهاد دراستا دريدا "مسرح القوة وحدود التمثيل" بجلة مواقف العدد ٤٣ سنة ١٩٨١، "والقوة والدلالة" بجلة الكرمل، العدد ١٧ عام ١٩٨٥، وأعاد تنقيحهما ونشرها مع عدة دراسات أخرى هي: رسالة إلى صديق ياباني حول مفردة ومفهوم التفكيك "في الغة" و"نهايةالكتابة وبداية الكتابة" و"نواقيس" وميتات رولان بارت ونشرها مع مقدمة محمد علال سيناصر باسم الكتابة والاختلاف" وصدرت عن دار توبقال بالمغرب عام ١٩٨٨. وقد أعاد محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي نشر جزء منها بعنوان "في مفهوم الاختلاف" في سلسلة دفاتر فلسفية، الجزء الأول، التفكير الفلسفي، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٩١ ص ٨٢ - ٨٧.

(١٠) جاك دريدا: هل هناك لغة فلسفية ؟ "حوار" ترجمة كاظم جهاد، بجلة العرب والفكر العالمي العدد السادس ١٩٨٩ ص ١٤٧ - ١٥٥.

(١١) كتب كاظم جهاد دراسة موسعة بعنوان "مدخل إلى قراءة ديريدا" وترجم جابر عصفور دراسته "البنية، العلامة، اللعب"، بمجلة فصول القاهرية، العدد الرابع، المجلد الحادى عشر، ص هـــ ٢٣-٢٥٠.

(١٢) دريدا: توقيع، حدث، سياق: العرب والفكر العالمي، العدد العاشر، ١٩٩٠ ص ٨٢ - ١٠١.

(١٣) دريدا: أفكار حول جهنم، ترجمة جورج أبي الصالح، بجلة العرب والفكر العالمي، العدد ١٢، خريف ١٩٩٠، ص ١٢١ - ١٤٣.

(١٤) يعلل لنا الزاهي ترجمته Positions بمواقع لأنها تحيل إلى وتلح على فضائية الكتابة والهامش، التباعد الفاصل وأيضا إمكانية الحركة داخل فضاء الاستراتيجية التفكيكية لمشروع دريدا "أن تساؤلات دريدا تبدأ دائما من موقع الهامش أو مما يعد كذلك. لتجعل منه موقفا ممكنا للكتابة وفضاء فعليا للنص والتفكيك ، وبهذا المعنى فإن الحوارات التي يتضمنها هذا الكتاب تقترح نفسها كهوامش تطرح قضايا ونصوص هي بدورها جاءت لتكون هوامش على نصوص أخرى. ان هذه السلسلة المحكمة الترابط تمكن الهامش أن يكون منغرسا في صلب القضايا السامية التي ينهض عليها الفكر في الغرب، ونصا متداخلا مع إشكال كتابته.(ص٦)

تأخذ هذه الحوارات أهميتها باعتبارها من جهة حسا نقديا يحمل القضايا التي تطرحها المرحلة الأولى من كتابات دريدا أو مدخلا أوليا لقرائتها باعتبارها من جهة أخرى دعوة لقراءة النصوص التي تشكل موضوعها من منظورات جديدة وأكثر نقدية . جاك دريدا: مواقع "حوارات" ترجمة وتقديم فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٢.

(١٥) دريدا: الاختلاف المرجأ، ترجمة هدى شكرى عياد، بجلة فصول، العدد الثالث، المجلد السادس، إبريل - يونيو ١٩٨٦ ص ٥٢ - ٦٧ وهي نص المحاضرة التي ألقاها دريدا في الجمعية الفلسفية الفرنسية ونشرت في مجلتها يوليو - سبتمبر ١٩٦٨ وقد نقلتها عن الترجمة الإنجليزية التي قام بها ب. إليون في كتاب "الكلام والظواهر". وقد نشر له بالقاهره كتاب "ما الذي حدث في ١١سبتمبر"قبل ان ينشر بالفرنسية ٢٠٠٣وكذلك صدر له في المغرب (("لقاء الرباط مع جاك دريدا"لغات في الثقافة العربية ترجمة عبدديكن الشرقاوي دار تو بعال١٩٩٨ وكذلك ملف بجله ابداع بالقاهره مارس ٢٠٠٠.

(١٦) سارة كوفمان - روجي لابورت: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ترجمة

إدريس كثير وعز الدين الخطابي، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ١٩٩١. يرى المترجمان أن اقتحام عالم دريدا ليس بالأمر السهل أو المريح ولكنه مع ذلك يخلق لقارئه متعة خاصة. ويجيبا لماذا دريدا؟ لأنه المفكر الذى قام بكل جراءة بمساءلة ونقد الأسس التى يقوم عليها الفكر الغربى، وبالخصوص نقد مركزية العقل الغربى. إن مشروع عمله لا يمكن أن ينحصر فى دائرة محددة، إنه مغامرة لا يمكن التنبؤ بنتائجها ولكن يمكن معرفة سمتها، نقصد بذلك هدم الميتافيزيقا. ويريا أن مشكلة نصوص دريدا إنها لم تجد الاهتمام الذى يستحقه فى ثقافتنا العربية، وهذا هو الأمر الذى أدى إلى وجود فراغ على مستوى المصطلحات والمفاهيم العربية التى يمكن أن تقابل مفاهيم دريدا ص ٦. ومن الصعوبة التى واجهها، إنها صعوبة نقل بعض المفاهيم إلى اللغة العربية مثل Archi-ecriture, Archi- Trace, Pharmakon. Difference.

(١٧) كريستوفر نورس: التفكيكية: النظرية والتطبيق، ترجمة صبرى محمد حسن، دار المريخ، ١٩٨٩، وهى ترجمة غير دقيقة على عكس من ترجمة رعد عبد الجليل جواد ، الذى نشر جزاء منها فى مجلة "الثقافة الأجنبية العراقية" وصدرت عن دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا ١٩٩٢. وقد عرضت لهذا العمل سمية سعد فى دراستها "التفكيك النظرية والتطبيق"، مجلة فصول، المجلد الرابع العدد الرابع، القاهرة ١٩٨٤، وقد اعتمد على الكتاب د. أحمد أبو زيد فى درساته "التفكيك: دراسة فى المفهومات" المجلة الاجتماعية القومية، العدد الثالث المجلد الثامن والعشرين، سبتمبر ١٩٩١ ص ٨٩ - ١٢٥.

(١٨) وليم راى: المعنى الأدبى من الظاهراتية إلى التفكيكية. ترجمة يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد ١٩٨٧.

(١٩) تيرى ايجلتون: مقدمة فى نظرية الأدب، الفصل الرابع "ما بعد البنيوية" ترجمة أحمد حسان، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة سبتمبر ١٩٩١ ص ١٥٥ - ١٨١ يعرض ايجلتون لآراء دريدا ضد الميتافيزيقا ويوضح أن دريدا نفسه يرى أن عمله ملوث لا مفر بذلك الفكر الميتافيزيقى بقدر ما يحاول الإفلات منه ، لكنك لو فحصت تلك المبادئ عن قرب لوجدتها تقبل التفكيك على الدوام، والتفكيك هو الاسم الذى يطلق على العملية النقدية التى يمكن بها تدمير تلك التعارضات تدميرا جزئيا، أو التى يمكن بها إظهار أنها تدمر بعضها البعض جزئيا ص ١٦١.

(٢٠) كتب والتر.د. أونج فى الفصل السابع من كتابه "الشفاهية والكتابية" الذى نقله د. حسن البنا إلى العربية عن "النصيون والتفكيكيون" موضحا أن روسو كان نقطة مفضلة لدى النصيين وقد أدار دريدا حوارا مطولا معه وينتقد أونج النصيون الذين لم يزودنا بأى وصف للأصول التاريخية لما يسمونه بمركزية الكلمة ص ٢٩٢ ويرى أن عمل التفكيكيين يكتسب جاذبيته جزئيا من كتابية لا تطيل التأمل ولا تطبق النقد ، ص ٢٩٤.

(٢١) وقد ترجمحسام نايل ثلاث مقلات عن التفكيك بعنوان صور دريدا القاهرة٢٠٠٢وترجم حسن ناظم وعلي حاكم صالح عدة دراسات حوله في كتاب هيو سلفرمان"نصيات بين الهيومنيوطيقا والتفكيكية ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ٢٠٠٢ استخدم الكتاب العرب مصطلحات التفكيكية والاختلاف عنوانا لأبحاثهم فقد كتب سامى أدهم عن "تفكيك العقلى اللغوى؛ دراسة ميتافيزيقية" مجلة الفكر العربى المعاصر، العدد ٧٠ -٧١ ديسمبر ١٩٨٩ ص ٢٦-٤٠. وجورج زيناتى عن "اللغة كمنهج لتفكيك الفلسفة" الفكر العربى المعاصر" العدد ٩٨-٩٩ عام ١٩٩٢ ص ٨٦-٩٢ وكتب عبد العالى بو طيب بنفس العدد عن مفهوم الرؤية السردية فى الخطاب الروائى بين الائتلاف والاختلاف حى ٩٨-١٠٤ وسالم يافوت عن ثورة الفلسفة المعاصرة " ثورة الهوامش" الفكر العربى المعاصر، العدد ٩٠-٩١ أغسطس ١٩٩١ ص ٤٢-٤٤.

(٢٢) خصص جورج طرابيشى مادة عن دريدا فى "معجم الفلاسفة" الصادر فى بيروت ١٩٨٧. فهو فيلسوف فرنسى، ولد بالجزائر ١٩٣٠ وتخرج فى قسم الفلسفة بدار المعلمين العليا بباريس، كان له تأثيره على طلابه، يحدد لنا مهمته بأنها "تفكك بناء الفلسفة والمذاهب الفلسفية انطلاقا من الكتابة، والمفهوم الأساسى فى فلسفته هو

الاختلاف، الذى يستخدمه لهدم ما يطلق عليه مركزية العقل،وتطبيقا لاستراتيجية التفكيكية شكل ١٩٧٥ سمينار حول تعليم الفلسفة لتطوير نقد التعليم الراهن. وقد تولى أخيرا إدارة معهد الفلسفة الذى أنشئ عام ١٩٨٣.
ويذكر لنا مؤلفاته انظر: طرابيشى، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت عام ١٩٨٧ ص ٢٥٢. وقد خصصت موسوعة الشروق مادة عن جاك دريدا فى المجلد الأول منها الذى صدر عن دار الشروق، القاهرة ١٩٩٥.

(٢٣) عبد العزيز بن عرفة: ملامح الكينونة لدى هيدجر: مفكر الاختلاف، مجلة دراسات عربية، العدد الحادى عشر، السنة ٢٤ سبتمبر ١٩٨٨ ص ١٥.

(٢٤) الموضع السابق.

(٢٥) عبد الكبير الخطيبى: النقد المزدوج، دار العودة، بيروت ١٩٨٠. ويتابع على حرب نقد الخطيبى المزدوج ويستخدم مصطلحاته وذلك فى كتابه "الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة" حيث يستخدم مصطلح "الاختلاف الوحشى" ص ٨٣ وفكرته عن النقد المزدوج يقول: "هذا هو المشروع الذى انخرط فيه إنه مشروع نقدى مزدوج، بمعنى أنه نقد للذات والمغير، وهو مجابهة للآخر بقدر ما هو صنع للأنا. ص ٢٢٣.

(٢٦) محمد نور الدين افاية : الهوية والاختلاف، دار إفريقيا الشرق، الرباط ١٩٩٢ ص ١٠١.

(٢٧) انشغل الخطيبى كثيرا بالكتابة عن المغرب، كما يتضح فى الدراسات العديدة التى نجدها فى "النقد المزدوج" وفى آخر كتبه "المغرب العربى وقضايا الحداثة" ، الشركة العربية للناشرين المتحدين، الرباط ١٩٩١.

(٢٨) الخطيبى: النقد المزدوج، ص ٩.

(٢٩) الموضع نفسه.

(٣٠) يتناول نور الدين افاية موقف الخطيبى فى مجال السيوسولوجيا بالتفصيل تحت عنوان بين الهامش والاختلاف مقاربة لفكر الخطيبى، فى كتابة الهوية والاختلاف، دار إفريقيا الشرق، ص ٩٥ وما بعدها.

(٣١) يخصص الخطيبى كتابه "الاسم العربى الجريح" لدراسة الاختلاف الثقافى، فهو يحاول أن يقرأ كثيرا النصوص التى تنفلت من مركزية الثقافة العربية الإسلامية من جهة والثقافات المهمشة على المستوى العالمى كذلك.

(٣٢) الخطيبى: النقد المزدوج ص ١٠.

(٣٣) المرجع السابق ، ص ٢٠.

(٣٤) المرجع نفسه ، ص ٣٦.

(٣٥) المرجع نفسه ، ص ٦٧، وراجع دراسته الصهيونية واليسار العربى بنفس المصدر.

(٣٦) المرجع السابق ، ص ١٥٧.

(٣٧) محمد نور الدين افاية: الهوية والاختلاف ، ص ٩٩.

(٣٨) الخطيبى: الاسم العربى الجريح، دار العودة، بيروت ١٩٨٠.

(٣٩) راجع الاسم العربى الجريح صفحات ٥٠، ٥١، ٧١، ٨٧، ٨٩، ١٣٠، ١٣٢.

(٤٠) عبد الكبير الخطيبى: الذاكرة الموشومة، ترجمة بطرس الحلاق ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤.

(٤١) محمد نور الدين افاية: المتخيل والتواصل، دار المنتخب العربى، بيروت ١٩٩٢ ص ٤٠.

(٤٢) رولان بارت: مقدمته لكتاب الاسم العربى الجريح، ص ١٣-١٤.

(٤٣) محمد نور الدين افاية: المتخيل والتواصل، ص ١٤٨.

(٤٤) محمد نور الدين افاية: الهوية والاختلاف، ص ١١٠.

(٤٥) لقد أثار الخطيبى أهمية قضية التقنية، وتابعه عبد السلام بنعبد العالى فى "كتابه أسس الفكر الفلسفى المعاصر"، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠، المقدمة.

(٤٦) انظر كل من عبد العزيز بن عرفة: ملامح الكينونة عند هيدجر مفكر الاختلاف، مجلة دراسات عربية، العدد ١١

السنة ٢٤ ص ١٥، وقد كتب على حرب عنه عدة مرات: الأولى فى كتابه، "مداخلات"، وفيه يبين تأرجح عبد السلام بنعبد العالى بين عدة مناهج، ويرى أنه فهم هذه المناهج - التى يستخدمها فى كتابة الفلسفة السياسية عند الفارابى. لا ينبنى على تمييز دقيق للفروقات القائمة بينهما، على حرب: مداخلات، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٥ص ١٢٩. وثانيا فى كتابه،نقد النص. المركز الثقافى العربى ١٩٩٢ ص ٢٦.

(٤٧) عبد السلام بنعبد العالى: هايدجر ضد هيجل: التراث والاختلاف، دار التنوير، بيروت ١٩٨٥ ص ١٣.

(٤٨) المرجع السابق ص ١٣ - ١٤.

(٤٩) المرجع السابق ص ١٤.

(٥٠) عبد السلام بنعبد العالى: التراث والهوية، دراسات فى الفكر الفلسفى بالمغرب، دار توبقال، الرباط ١٩٨٧ ص ٥.

(٥١) عبد السلام بنعبد العالى: ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ١٩٩٤، من ص ٢٢ حتى ٢٦، ومن ٣٠ حتى ٣٦، ٦٠، ٦١، ٧١، ٩٦.

(٥٢) عبد السلام بنعبد العالى: أسس الفكر الفلسفى المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال الرباط، ١٩٩١ ص ٨٢.

(٥٣) محمد نور الدين افاية: الهوية والاختلاف، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء د.ت. ص ٨، وانظر دراسته وحواره مع الخطيبى، مجلة الوحدة، العدد الثانى، نوفمبر ١١٩٨٤ ص١١٤.

(٥٤) المرجع السابق ص ٢٤ - ٢٥.

(٥٥) المرجع نفسه ص ٢٦.

(٥٦) المرجع نفسه ص ٢٧.

(٥٧) المرجع نفسه ص ٣٠.

(٥٨) على اومليل: فى شرعية الاختلاف، منشورات المجلس القومى للثقافة العربية، الرباط ١٩٩١، ص ١٢ والذات والمغايرة ، مفهوم الاختلاف فى الفكر العربى" فى: العقلانية العربية والمشروع الحضارى، منشورات المجلس القومى للثقافة العربية ١٩٩٢ ص ٥٧.

(٥٩) السابق ص ١٣.وانظر عن أومليل ، ملف اوراق فلسفيه العدد ٤/٥،القاهره ديسمبر ٢٠٠١

(٦٠) فتحى التريكى: الحداثة وفلسفة التنوع، أعمال ندوة الفكر الفلسفى بالمغرب المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ص ١١٨.

(٦١) فتحى التريكى: قراءات فى فلسفة التنوع، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٨، ص ٥.

(٦٢) المرجع السابق ص ٦.

(٦٣) المرجع السابق ص ١٧.

(٦٤) المرجع نفسه ص ١٨.

(٦٥) المرجع نفسه ص ٢٠.

(٦٦) المرجع نفسه ص ١٢.

(٦٧) المرجع نفسه ص.

(٦٨) راجع على أومليل: المرجع السابق ص ١٢، ١٣، والتريكى: قراءات ..... ص ١٨.

(٦٩) فتحى، ورشيدة التريكى: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومى بيروت ص ٨٤، وقراءات فى فلسفة التنوع ص ١٨.

(٧٠) التريكى: قراءات ص ١٩ - ٢٠. وحسن حنفى: مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١ ص ٦٠٢.

(٧١) التريكى: قراءات ..... ص ٢٠.

(٧٢) التريكي: فلسفة الحداثة ص ٣٣ - ٣٤.

(٧٣) فتحي التريكي: الحداثة وفلسفة التنوع ص ١٢٠ - ١٢١. و ملف مجله اوراق فلسفيه العدد ٢/٣، القاهره ٢٠٠١.

(٧٤) علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي ١٩٩٣ ص ٦٣. وأيضا: الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي بيروت ١٩٩٥ ويخصص فيه دراسة طويلة عن اركون بعنوان اوهام الحداثة: قراءة ثانية في المشروع الأركوني ص ١١٧-١٤٠.

(٧٥) محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، اين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ١٩٩٣ ص ٣٥.

(٧٦) علي حرب: نقد النص، ص ٧٥ وأيضا الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة ص ١١٧-١٤٠.

(٧٧) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ط ٢ عام ١٩٩٢ ص ١٨.

(٧٨) محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص ١٢٤.

(٧٩) هاشم صالح: مقدمة: الفكر الإسلامي قراءة علمية، معهد الانماء القومي، ١٩٨٧ ص ٩.

(٨٠) المرجع السابق ص ١٠.

(٨١) محمد أركون: العلمنة والدين، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ١٩٩٠.

(٨٢) أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص ١١.

(٨٣) علي حرب: نقد النص ص ٦٦.

(٨٤) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ص ١٠.

(٨٥) علي حرب: الممنوع والممتنع، ص ١١٧.

(٨٦) المرجع السابق ص ١٢٠.

(٨٧) المرجع السابق ص ١٣٨.

(٨٨) هاشم صالح: دور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري العربي، الوحدة، العدد ٦٠ السنة ٥، ١٩٨٩، ص ١٠.

(٨٩) المرجع السابق ص ١٠ وكما يتضح من الفقرة السابقة متابعة هاشم صالح لأفكار محمد أركون الذي تخصص في ترجمة، وتقديم، ومناقشة أعماله في العربية فهما يعملا سويا وكأنهما فريق واحد.

(٩٠) راجع موقف عصفور في هذه النقطة مقدمة ترجمته لدراسة دريدا "البنية، العلامة، اللعب في العلوم الإنسانية" فصول، العدد الرابع، المجلد الحادي عشر، ص ٢٣١ - ٢٣٢ وموقف حسن حنفي النقدي الذي يتفق فيه معه هاشم صالح إلى حد ما في الفصل السادس من مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ص ٦٠٤ وهاشم صالح، المرجع السابق ص ١٢.

(٩١) يحدد هاشم صالح هذه المسلمات في الآتي:

- الإنسان كمخلوق يتمتع باستقلالية القرار الذاتي ضمن مقياس أنه خاضع للكلام المقدس، ولا يخرج عن الحدود المثبتة من قبل.
- هناك "زمان - مكان" متناغم ومنسجم ومقدس ومطلق.
- تركيز النظرة على المطلق المتعالي وليس على الإنسان بحد ذاته.
- يتميز الفكر بأنه ما هوي، جوهراني، ثبوتي، فالكلمات تدل بالفعل على الأشياء وتلتصق بها كي تصبح جزءا منها.
- كما يتميز بأنه غالي، ومعياري، دوجماطيقي.

- العالم الدنيوى الحالى ليس هدفا وإنما وسيلة للعبور إلى العالم الآخر، عالم الخلود الأبدى.

-الوعى الأسطورى يتغلب على الوعى التاريخى دون أن يلغيه كلية، المصدر السابق ص٢٧-٢٨.

(٩٢) يتضح لدى صالح موقفا موضوعيا من أفكار دريدا بعيدا عن الانبهار الشديد بما يقدمه وانظر الملف الذي حققته مجلة أوراق فلسفيه حول محمد اركون والذي تتضمن بعض بحوث ندوة الجمعية الفلسفية الاردنين حول رلبع اوراق فلسفيه العدد التاسع القاهره ٢٠٠٤ بحيث نشعر بالنقد حاضرا فى تناوله لتطور أفكار دريدا..راجع المصدر السابق صفحات ١٢، ٣٠ بل إنه يعترف أنه بعد إمضاء أكثر من عشرة أعوام فى أوروبا، وفى فرنسا على الخصوص فهم أنه يضيع الوقت فى الحديث عن ميشيل فوكو وجاك دريدا، ومشاكل الحداثة وما بعد الحداثة ولا يشعر بأى انزعاج إذ يصرح بذلك بل بسعادة غامرة بعد ما اكتشفت موقفى، واستغربت كيف أمضيت كل تلك السنين فى البحث عن مشاكل وهمية تخص المجتمع الفرنسى الحالى، ولا تخص مجتمعاتنا العربية الإسلامية إلا من بعيد البعيد ويرجع ذلك إلى ضمور الحس التاريخى عندنا وسيطرة البنية الأسطورية والمثالية على عقلنا وتفكيرنا.هاشم صالح، حول مفهوم التاريخى مجلة الوحدة. العدد ٨١ ص ١٦.

(٩٣) مطاع صفدى: مركز الإنماء القومى واستراتيجية التنمية، مجلة الفكر العربى المعاصر، العدد الأول ص ١٢.

(٩٤) مطاع صفدى: نقد العقل الغربى: فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة، معهد الإنماء القومى، بيروت ص ١٤، وانظر كذلك دراستنا فى مجلة مدارات التونسية العدد ٢- ٣ شتاء وربيع ١٩٩٤، ص ١٧٢ - ١٧٤.

(٩٥) مطاع صفدى: المرجع السابق ص ١٤.

(٩٦) جميل قاسم: الحداثة فى الفكر العربى: مجلة الفكر العربى المعاصر، العدد ص ٣٥.

(٩٧) مطاع صفدى: المرجع السابق، ص ١٩.

(٩٨) المرجع السابق: ص ٢٤.

(٩٩) المرجع السابق ، صفحات ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥.

(١٠٠) حمادى الرديسى: نقد العقل الغربى، الفكر العربى المعاصر، عدد ٨٤ -٨٥ ص ١٠٥ -١٠٩، وانظر أيضا دراسة محمود جمول: العقل الغربى فى الميزان، العرب والفكر العالمى، العدد ١٧- ١٨، ص ١١١ - ١٣١.

(١٠١) جاك دريدا: الكتابة والاختلاف. كاظم جهاد، ، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٨٨، ويشير جهاد فى مقدمته لنصوص دريدا للخطوط العريضة لهذا الفكر، ولموضعه من الفكر الذى يعاصره داخل اللغة الفرنسية المعاصرة. وضمن الإنتاج العلمى للأفكار، ولموقع الدراسات المترجمة فى هذا الكتاب من هذا الفكر نفسه، المقدمة ص ٢٣.

(١٠٢) كاظم جهاد، مدخل قراءة دريدا فى الفلسفة الغربية بما هى صيدلية أفلاطون، مجلة فصول العدد الرابع، المجلد الحادى عشر، ص ١٩٥.

(١٠٣) المرجع السابق ص ١٩٧.

(١٠٤) المرجع السابق ص ٢٠١.

(١٠٥) المرجع السابق ص ٢٠٢.

(١٠٦) المرجع نفسه ص ٢١٢.

(١٠٧) محمد الجويلى: الزعيم فى المخيال الإسلامى بين المقدس والمدنس، دار سراس للنشر، المؤسسة الوطنية للبحث العلمى، تونس ١٩٩٢ ص ٢٠.

(١٠٨) التريكى: الحداثة والاختلاف فى الرسم، كتاب فلسفة الحداثة ص ١٠٤ - ١٠٥.

(١٠٩) عبد العزيز بن عرفة:جاك دريدا: التفكيك والاختلاف، مجلة دراسات عربية، العدد ٤ السنة ٢٤، ١٩٨٨ص٣٠٤١.

(١١٠) عبد العزيز بن عرفة: لقاء مع الفيلسوف دريدا، الدال والاستبدال، المركز الثقافي العربي، بيروت عام ١٩٩٣ص٢٦-٣٠.

(١١١) عبد العزيز بن عرفة: ملامح الكينونة عند هيدجر مفكر الاختلاف، دراسات عربية، العدد ١١ لسنة ٢٤.

(١١٢) عبد العزيز بن عرفة: الدال والاستبدال ص ٧ ، ٨.

(١١٣) المرجع السابق ص ٨.

(١١٤) انظر إهداء كتابه، وص ٥٢ - ٦٠.

(١١٥) المرجع السابق ص ١١.

(١١٦) محمد علي الكبسي: مجلة مدارات، التونسية، العدد الأول صيف ١٩٩٣ ص ٦.

(١١٧) محمد علي الكبسي: قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، تونس ١٩٨٦ ص ١١ وما بعدها.

(١١٨) المرجع السابق ص ٦١.

(١١٩) المرجع السابق ص ٦٣.

(١٢٠) المرجع نفسه ص ١٧٢.محمد علي الكبسي: في النهضة والحداثة، سراس للنشر، تونس ١٩٩٤ ص ١٩، ٢٧، ٣٧، ١١٩.

(١٢١) انظر دراستنا د.محمد علي الكردي :الكتابة والتفكيك عند جاك دريدا،الوظيفة الايديولوجية للصوت عند دريدا في كتابه: من الوجودية الي التفكيكية دار المعارف الجامعيه الاسكندريه١٩٩٨ وكذلك محمد شوقي الزين الباحث الجزائري المقيم في باريس جاك دريدا وميلاد النص في:تاويلات وتفكيكات المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٢.

(١٢٢) علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣ ص ٨.

(١٢٣) علي حرب: مداخلات، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٥ ص ٦، ١٥. والمرجع السابق ص ٩.

(١٢٤) نقد النص ص ١٩.

(١٢٥) المرجع السابق ص ٣٥.

(١٢٦) المرجع السابق ص ٣٦.

(١٢٧) المرجع السابق ص ٧٢.

(١٢٨) المرجع نفسه ص ٥.

(١٢٩) علي حرب: نقد الحقيقة. المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٣ ص.

(١٣٠) المرجع السابق ص ٣٢.

(١٣١) المرجع السابق ص ٤٧.

(١٣٢) المرجع السابق ص ١٢٥.

(١٣٩) المرجع السابق ص ٥٤.

(١٤٠) د. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص ٦٠١-٦٠٢.

(١٤١) المرجع السابق ص ٦٠٢.

(١٤٢) الموضع السابق ص ٦٠٤.

(١٤٣) الموضع نفسه.

(١٤٤) المرجع نفسه ص ٦٠٥.

(١٤٥) المرجع السابق ص ٦٠٦.

(١٤٦) المرجع نفسه ص ٦٠٧ وقارن التريكي: قراءات في فلسفة التنوع ص .

(١٤٧) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب ص ٦٠٧.

(١٤٨) اسامة خليل : مجلة اصول ، العدد الرابع .

(١٤٩) المصدر السابق .

(١٥٠) الموضوع السابق نفسه .

(١٥١) نفس المصدر .

(١٥٢) عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، النادى الأدبي الثقافي، جدة، ١٩٨٥، ص ٥٠.

(١٥٣) يرى د. جابر عصفور أن الجراماتولوجيا هي دراسة العلامات المكتوبة (من كلمة الجراما Gramma اليونانية التي تعني المكتوب أو المنقوش أو المسجل) وليست دراسة القواعد النحوية (أو الأجرومية) كما توهم بعض الدارسين العرب ، مقدمة ترجمته لدراسة دريدا: البنية، اللعب، العلامة، فصول العدد ٤ المجلد ١١ ص ٢٣٢.

(١٥٤) الغذامي: المرجع السابق ص ٥٢.

(١٥٥) المرجع السابق ص ٥٣.

(١٥٦) راجع دراسة كاظم جهاد: مدخل إلى قراءة دريدا، فصول العدد الرابع، المجلد الحادى عشر، ص ١٩٥ .

(١٥٧) الغذامي: ص ٥٣.

(١٥٨) المرجع نفسه ص ٥٦.

(١٥٩) كتب على الشرع أن الغذامي هو أكثر الدارسين العرب إفاضة في الحديث عن منهجية النقد التفكيكي في كتابه "الخطيئة والتكفير"وأن محاولته تعد الأولى في تقديم هذه المنهجية من خلال وجهة نظر خاصة. وقد تحاشى الغذامي استخدام مصطلح تفكيكية وآثر استخدام مصطلح التشريحية. ويرى الشرع أن الغذامي اقتصر في عرضه قضايا المنهجيةالتفكيكية على القدر المقبول منها في الوسط الثقافي العربي المحافظ، ومن هنا كان اهتمامه منصبا على شعرية الشعر وأدبية الأدب ولم يشأ أن يمضي مع التفكيك بكامل منهجيتها الفكرية ص ٢٠٨.

(١٦٠) عبد الله إبراهيم: التفكيك الأصول المقولات، سلسلة عيون، الدار البيضاء ١٩٩٠ ص ٢٧.

(١٦١) المرجع السابق، ص ٣٦.

(١٦٢) المرجع السابق، ص ٣٨ - ٣٩.

(١٦٣) المرجع السابق، ص ٤٥ - ٤٦.

(١٦٤) المرجع السابق، ٤٧.

(١٦٥) المرجع السابق ٥٠.

(١٦٦) المرجع السابق ص ٥٦.

(١٦٧) راجع دراسة كاظم جهاد المشار إليها عن "مدخل إلى قراءة دريدا في الفلسفة الغربية بما هي صيدلية أفلاطون ..

(١٦٨) عبد الله إبراهيم، ص ٦٤.

(١٦٩) المرجع السابق ص ٧٧.

(١٧٠) المرجع نفسه ص ٧٩.

(١٧١) المرجع نفسه ص ٩٢.

(١٧٢) المرجع نفسه ص ٩٣. وانظر ايضا دراسته: المركزيه الغربية : اشكالية التكون والتمركز حول الذات "،المركز الثقافي العرب،بيروت ص٣١٥-٣٣٦.

(١٧٣) على الشرع: التفكيكية والنقاد الحداثيون العرب، مجلة دراسات الأردنية، العدد٣، المجلد١٦، ١٩٨٦ ص ١٩٧.

(١٧٤) المرجع السابق ص ١٩٩.

(١٧٥) لاحظ أن هذا الحكم الذى يصدره الشرع في دراسته يرجع إلى عام ١٩٨٦ والأمر الآن يختلف حيث كثرت

وتعددت واختلفت الكتابات التفكيكية في العربية.

(١٧٦) المرجع السابق ص ٢٠٩.

(١٧٧) المرجع نفسه ص ٢١١.

(١٧٨) د. جابر عصفور: مقدمة ترجمة "البنية، اللعب، العلامة"، مجلة فصول، العدد ٤، المجلد الحادي عشر، ص ٢٣١.

(١٧٩) المرجع السابق ص ٢٣٢.

(١٨٠) وهذا الموقف موضع نقد، كما أشرنا لأنه يقضي على خصوصية الخطاب الفلسفي وتميزه في مجال البحث عن الشعر والأدب.

(١٨١) سعد عبد الرحمن البازعي: ما وراء المنهج "تحيزات النقد الأدبي الغربي" بحث من أعمال ندوة إشكالية التحيز، القاهرة ١٩٩٢ ص ١٧.

(١٨٢) المرجع السابق ص ٢١.

(١٨٣) المرجع السابق ص ٢٣.

(١٨٤) وانظر رد جاك دريدا على عبد العزيز بن عرفة في حواره معه يقول دريدا: "أجل إن أعمالي هي تمجيد لمبدأ التيه ورفض مبدأ الإقامة". الدال والاستبدال، ص ٢٨.

(١٨٥) سعد البازعي: المصدر السابق ص ٢٤.

(١٨٦) أحمد أبو زيد: مجلة العربي، العدد ٢٩١، فبراير ١٩٨٣ ص ٤٦ - ٤٩يتساءل أحمد أبو زيد في نهاية دراسته"ماذايريد؟دريدا ويجيب:إن قراءات دريدا في نصوص الآخرين وكذلك تركيبات نصوصه هو نفسه تصدر عن موقف نقدى للاتجاه الغالب على الفكر الفلسفي الغربي منذ أفلاطون، الذى يطلق عليه"ميتافيزيقا الحضور"وينادى دريدا بضرورة مقاومة الميتافيزيقا عن طريق تطوير أساليب قراءة النص الفلسفي أو تفكيكه"ص٤٩.

(١٨٧) يوضح الدكتور أحمد أبو زيد في مقدمة التفكيك: دراسة في المفهومات أن هذا المفهوم يرتبط باسم الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي المعاصر جاك دريدا، وهو من أصعب المفهومات المستخدمة في الكتابات "بعد البنائية"، ولم يحاول دريدا أن يضع تعريفا محددا لهذا المفهوم ولكنه يقول إن الفلسفة التفكيكية هي مسألة (عمل) داخل نسق من الأفكار الرئيسة المنظمة والنظر إليها من منظور داخلي وآخر خارجي للكشف عما قد يكون لها من مفارقات أو تناقضات. فالتفكيك إذن أحد أشكال ممارسة (القراءة) المتعمقة التي تهدف إلى الكشف عما قد يوجد في النص من علاقات لم يدركها المؤلف بكل ما قد يترتب على ذلك من وجود مفارقات وتناقضات بين امور وقضايا يقبلها الكثيرون على علاتها. ويعتمد التفكيك في ذلك على القدرة على تطويع المصطلحات والألفاظ ذات الدلالة المحددة بحيث يمكن استخراج معنيين متعارضين من النمط الواحد والوصول بذلك إلى معان جديدة تتجاوز السياق الأصلي. ولذا تختلف الآراء حول إذا ما كان التفكيك هو امتداد للبنائية أو نقد لها أو مجرد لعبة أكاديمية تعتمد على التلاعب بالألفاظ، أو فلسفة خليقة بالاهتمام. د.أحمد أبو زيد: التفكيك دراسة في المفهومات، المجلة الاجتماعية القومية، العدد ٣ المجلد سبتمبر ١٩٩١ ص ٨٩ - ١٢٥.

(١٨٨) د. جورج زيناتي: فلسفة دريدا اللامركز، في كتابه رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت ١٩٩٣ ص ١٠٤ - ١٠٩.والفلسفة في مسارها ، مدخل الى الفلسفة ، الاحوال والازمنة للطباعة والنشر والتوزيع ،بيروت ٢٠٠٢ ، دريدا الجرماتولوجيا والتفكيكية ص ٣٠٣-٣٠٦ .

(١٨٩) بختي بن عودة : رنين الحداثة ، دار الاختلاف الجزائر ، وكذلك مجلة اوراق فلسفية، العدد ٨ ، ديسمبر ٢٠٠٣.

(١٩٠) عبد الله عبد اللاوي: التراث والحداثة والمنهج في الفكر العربي، موجهات أولية المجلة الفلسفية العربية، عمان الأردن، المجلد الثاني، العدد الثاني، يناير ١٩٩٣ ص ١٥ وما بعدها.

أدوارد سعيد قارئا لدريدا(*)

تعرض الراحل إدوارد سعيد لجاك دريدا في أكثر من موضع ، ولعل أهم هذه المواضع هي إشارته المتكررة في مختلف حواراته، وفي "الثقافة والامبريالية" ، وفي "العالم، النص ، الناقد" وفي كل هذه المواضع كان سعيد يقف من دريدا موقف الناقد القلق من طبيعة العلاقة التي تربط دريدا بعصره وسياقاته السياسية والثقافية وهو نقد أعتاد سعيد توجيهه لمجمل النظرية الأدبية في السنوات الأخيرة ، هذه النظرية التي تحاشت الأفق السياسي الرئيسي المشكل بحسب سعيد - للثقافة الغربية الحديثة ، وهو الامبريالية ، بدلا من إنتاج نقد "دنيوي التحامي" ارتضت هذه النظرية مبدأ "عدم التدخل" والاكتفاء بمناقشة القضايا النصية معزولة عن دنيا الواقع وسياقاته .

دريد ا أصبح، دريدانيا"

"أعتقد أن دريدا رجل لامع تماما. لقد أحببته، وقامت بيننا صلات شخصية وطيدة. ولكني مع ذلك شعرت بتلك الحالة الطفيفة من انعدام التوازن بين منهج التفكيك ذي الطابع التشكيكي وربما الفوضوي العالي من جهة، وبين اجتهادات التفكيك المنهجية من جهة ثانية. ولقد بدا لي، وعلى نحو محتوم ربما، أن ما يلوح كنزعة تشكيك تأملية ونيتشوية هو حالة يسهل تطويعها لملائمة مختلف المؤسسات: حقيقة أن دريد ا اصبح دريد انيا، وان مدرسة كاملة في أمريكا تعرف اليوم باسم " الدريدانين . و بالمناسبة، أخبرني دريدا نفسه أن شهرته في أمريكا تختلف عن شهرته في فرنسا حيث لا يبدون به اهتماما واسعا- و لقد بدا لي أن حالة المؤسسة هذه أخذت تفقده حريته في الاستكشاف الدائم.

لقد شعرت. وأذ كر أنني ناقشت هذه المسألة مع نوام شومسكي، أن أعمال دريدا تنطوي على الكثير مما يثير البلبلة واطلاق العنان للأهواء بدل المحاولة الجادة للانخراط سياسيا في بعض قضايا الساعة الكبرى مثل فييتنام ار فلسطين أو الامبريالية. لقد شعرت على الدوام بوجود نوع من المراوغة، فاقلقني ذلك. وحين كنت التقي به، كنا نتبادل حوارات مفيدة. لقد زارني في بيتي. ودعوته لإلقاء

(*) وقد جمعت مجلة "أوان" البحرينية أهم ما كتبه أدورد سعيد عن حاك دريدا والتفكيك في عددها الثالث والرابع ونحن ننقل عنها هذا ذلك . مصادر القراءة أدوارد سعيد : العالم ، والنص ، والناقد" ترجمة عبد الكريم محمود ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ٢٠٠٠

محاضرات في كولومبيا في أواخر السبعينات . وحين جئت الى باريس لبعض المحاضرات في السوربون، دعاني وعرفني على زوجته. على المستوى الشخصي كانت الأمور على ما يرام. ولكني شعرت أنه بدأ يطور حس الدفاع عن منطقة وعقيدة جامدة. وكنت أقول في نفسي: ما معنى ذلك؟ أضف إلى ذلك أنني ازددت انغماسا في السياسة، وخيل إلي أنه يزداد ابتعادا عن السياسة. ثم هنالك الكثير من نفاد الصبر. لقد بدت لي نصوصه أكثر عددا مما ينبغي، وكانت تدور في نطاق أكثر إفراطا من أن يكون مفيدا. وأذكر ذات مرة أن اثنين من طلابي: وكانا من جنوب أفريقيا، كتبا نقدا لقطعة من دريدا حول الأبارتيد. وتناهى إلي فيما بعد، أما هو فلم يخبرني أنه اعتقد أنني أحرضهما على الكتابة ضده. وهكذا أخذت هذه البارانويا تقلقني. إنه أكبر مني سنا، ولكني لم أنظر إلى نفسي كمؤسسة أبدا. أنا لا أعبأ بما يقول الناس عني، وهم يذكرونني بقدر من السوء لم يسبق أبدا أن تعرض له هو. أعتقد أنه منمق على نحو مفرط لقد أحببته. وأنا معجب به، وهو رجل لامع ، إلى آخره. ولكن ، ربما أجد حالة التعقيد هذه أكثر تعقيدا مما يتوجب أن تكون عليه. ولكن ما يقلقني في دريدا هو طابع علاقته بعصره، الأمر الذي كان إشكاليا للغاية في نظري "

دريدا وفوكو : داخل النص/ خارج النص

"من الصحيح الآن أن نقول بأن المرء ليصاب بالذهول لدى قراءة نقد بأقلام أناس من أمثال فوكو ودريدا ، وذلك لأن الحقيقة تدل على أن نقداً من هذا النوع لا يمكن أن يكون فرعاً من فروع الأدب المحض، إذ إن من العسير جداً على هذا النوع أن يكون على تلك الشاكلة، أو حتى أن يكون شكلاً رفيعاً من أشكال الشرح... واسمحوا لنا الآن أن نبد أ بالإشارة إلى ذلك الاختلاف الكبير المدبر على أوسع نطاق والمطبوع بطابع المبالغة من جراء النزاع الجدلي بين دريدا وفوكو. إن موقفيهما النقديين متعارضان بناء على عدد من الأسس. ولكن الأساس الجدير بالاستفراد، على وجه التخصيص، في هجوم فوكو على دريدا يبدو قميناً بالبحث أولاً ومفاده: أن در يدا لا يولي اهتمامه إلا لقراءة النص وحسب وأن النص ليس أكثر مما فيه بالنسبة للقارئ فلئن كان دريدا يرى أن أهمية النص تكمن في وضعه الحقيقي بما معناه بمنتهى البساطة أنه عنصر نصي دون أي أساس في أرض الواقع. وهذه هي

وضعية الكتابة في مهب الريح écriture en abime التي لما يتمكن النقد من معالجتها، والتي يتحدث عنها دريدا في "الجلسة المشتركة". فإن فوكو يرى آن أهمية النص تستقر في عنصر قوة pouvoir مفاده استحقاق جازم للنص في أرض الواقع حتى لو كانت تلك القوة خفية أو ضمنية. وهكذا فإن نقد دريدا يدخلنا في قلب النص، في حين آن نقد فوكو يدخل بنا في النص ويخرجنا منه. ومع ذلك لو تسنى سؤال فوكو ودريدا لما أنكرا ان ما يوحد بينهما ، أكثر حتى من ذالك الطابع التعديلي والثوري العلني الذي يطبع نقدهما، هو محاولتهما تبيين الشئ الذي يحجبه النص في العادة آلا وهو مختلف الأسرار والقواعد والتلاعب الذي تتلاعبه نصية النص. فباستثناء كلمة واحده ما كان فوكو، على ما أظن، ليبدى اعتراضه على تعريف النصية بشكل اعتباطي بعض الشيء كما ساقه دريدا في مستهل مقالته المعنونة ب "صيدلية أفلاطون" إذ قال "لا يمكن للنص أن يكون نصا ما لم يحجب عن أول متصفح له ، ومنذ النظرة الأولى قانون تأليفه وقواعد تلاعبه. وفضلاً عن ذلك يبقى عصيا على الإدراك بالعقل إلى أبد الآبدين. فقانونه وقواعده ليست حبيسة صندوق أسرار محال المنال. إد إن واقع الأمر لا يعدو ببساطه تعذر اقترانها بتاتاً، في الزمن الحاضر بأي شيء مما يمكن القول عنه بدقة متناهية أنه مدرك بالعقل"، ولربما أن الكلمة المعضلة هي "بتاتاً" الموصوفه من قبل دريدا بمنتهى التحايل. بشكل تفقد فيه شيئاً من قدرتها على التصدي، الأمر الذي سيفرض علي تجاهل توصيفات العبارة والحفاظ على جزمها القاطع. فالقول بأن مغزى النص وتكامله أمران محجوبان عن الأنظار يعني القول بأن النص يتستر على شيء ما، وهذا يعني بدوره أن النص يلمح، ولربما يعرض ايضاً، ويجسد ويمثل، بيد أنه لا يفصح توا عن شيء ما. وما هذا المذهب أساسا إلا مذهب المعرفة الروحية للنص، والمذهب الذي يوافق عليه فوكو ودريدا كل بطريقته الخاصة.

ومن سخرية الأقدار آن يكون دريدا وفوكو معا موضع الاستجداء في هذه الأيام طلبا للنقد الأدبي، في الوقت الذي يدل الواقع فيه على أن أيا منهما لم يكن ناقدا أدبيا. فأحدهما فيلسوف، والآخر مؤرخ فلسفي. ومادتهما، من الناحية الآخرى. مادة هجينة على العموم: فهي شبه فلسفية وشبه أدبية وشبه علمية وشبه تاريخية، علاوة على أن وضعهما في العالم الأكاديمي أو الجامعي، على نحو مماثل، وضع

متشابه. وان ما أحاول جذب الانتباه إليه، على ما أظن، هو الشك الأساسي في عملهما حيال ما يحاول فعله: فهل هو يحاول التنظير فيما يتعلق بمشكلة النصية أم أنه- و هذا شيء صارخ الوضوح في حالة دريدا، ولاسيما منذ نشره مقالة Glas غير أنه ملحوظ أيضا في حالة فوكو - يأتي بنصية بديلة من عنديات كل منهما؟...

إن دريدا قد حاول الاتيان.عند كتابه المعنون بـ ((غراماتولوجيا)) على الأقل، بذلك النوع الذي دعاه بالكتابة المزدوجة ecriture double الذي يحرض نصفه الأول على قلب الهيمنة الثقافية التي يطابق دريدا بينها وبين الميتافيزيقا وسلاسلها الهرمية، في حين أن نصفه الثاني "يتيح تفجر الكتابة في صميم الكلمة بحيث يؤدي هذا التفجر إلى تمزيق النسق المعهود برمته والى احتلاله مركز الصدارة". فهذه الكتابة غير المتوازنة وغير الموازنة يتقصد بها دريدا أن تدفع الطية غير المنتظمة وغير المحسومة باعتراف الجميع والقائمة في عمله بين وصف النص الذي يفككه، وبين فرض النص الجديد الذي يجب الآن على قارئه أخذه بالحسبان. والأمر على الشاكلة نفسها في حالة فوكو، إذ إن هنالك "كتابة مزدوجة" (ولكنه ما هو بالنعت الذي يطلقه عليها) مقصود بها أولا أن تصف بالتمثيل، تلك النصوص التي يدرسها بأنها خطاب وأرشيف وملفوظات وهكذا دواليك، ومن ثم، أن تطرح لاحقا نصا جديدا، نصه هو. يفعل ويقول ما طمسته النصوص الأخرى غير المرئية، كما أن فوكو يفعل ويقول ذلك الشيء الذي لن يفعله ويقوله أي إنسان غيره.

إن هذا التداخل النصي في كتابة كل من دريدا وفوكو، والجاري قبل الكتابة وبعدها في أن واحد معا، كان من تصميمهما لكي يبالغ في الفروق بين ما يفعلانه وما يصفانه، بين عالم التمركز الكلامي وعالم الاستطراد من ناحية أولى وبين المقالة النقدية التي يسوقها كل من دريدا وفوكو من ناحية أخرى. وفي كلتا الحالتين هنالك ثقافة مسلم بها ومحط البرهان عليها مرارا وتكرارا، واليها يصوبان سهام التجريد من التحديدات.

إن تأفف فوكو من كون الموضوع سببا كافيا للنص، ولجوءه إلى الغفلية الخفية التي تتسم بها القوة المنطقية والأرشيفية (الحكومية)، لعلى انسجام عجيب مع تلك النسخة الخاصة التى طرحها دريدا عن الإكراه. فهذا الجانب من عمله جانب معقد جدا وجانب، بالنسبة لى عسير جدا أيضا. وان هنالك من ناحية أولى، إشارات

متكررة يشير بها فوكو إلى الميتافيزيقا الغربية، والى فلسفة حضور بكل ماتستدعيه وتوضحه فيما يتعلق بتشكيلة واسعة من النصوص بدءا بأفلاطون مرورا بديكارت وهيجل وكانط وروسو وهايدجر وانتهاء بليفي شتراوس. وهنالك، من ناحية أخرى، تنبه دريدا للتفصيلات والمحذوفات سهوا والتشوشات، والاحتياطات حيال بعض النقاط الأساسية الموجودة في عدد من النصوص الهامة. وان الشيء الذي تتقصد الكشف عنه قرءاته للنص هو ذلك التواطؤ الصامت بين الضغوط التي تمارسها البنيه الفوقية للميتافيزيقا وبين البراء ة الملتبسه لكاتب ما بخصوص تفصيل من التفاصيل على مستوى القاعدة- كذلك التمييز اللفظي المحض الذي ميزه إدموند هوسرل بين الإشارتين الدلالية والتعبيرية... ومع ذلك فإن العميل الوسيط بين القاعدة و البنية الفوقية لا هو موضع الذكر ولا هو في الوقت نفسه، موضع الأخذ بعين الاعتبار. ففي بعض الحالات، بما فيها الحالتين اللتين جئت على ذكرهما، ما يشير إليه دريدا هو أن الكاتب قد تملص عامدآ متعمدا من المشكلات التي فاجأته من جراء سلوكه اللفظي، هو الحدث الذي يجب علينا فيه آن نفترض أن الكاتب ربما كان رغم أنفه رهين ضغوط من البنية الفوقية ومن التحيزات الغائبة "للميتانيزيقا" ولكن في آمثلة أخرى فإن الممارسة النصية التي يمارسها الكاتب نفسه،تكون منقسمة على نفسها، إذ إن القلقلة التي ينطوي عليها مصطلح ما- من أمثال supplementأو pharmakos مبنية في صميم النص وتحركاته. بيد أن السؤال عما إذا كان الكاتب مدركا لهذه القلقلة أم لا فسؤال مطروح من قبل دريدا مرة واحدة ليس إلا ومن ثم يحال الى غياهب النسيان. إن كل قراءة من قراءات دريدا الرائعة روعة استثنائية تنطلق إذا، منذ كتابته كتاب De la grammatologie الذي تتضمنه تلك القراءات أيضا، من نقطة في النص تنتظم حولها نصيته المغايرة والمتميزة عن رسالته آو معانيه - ألا وهي تلك النقطة التي تتحرك باتجاهها نصية النص إبان تفجر الإخصاب الناجم عن النشاط الفوضوي للنص وما هذه النقاط إلا تلك الكلمات التي تقف على طرفي نقيض مع المفاهيم، ألا وهي تلك النتف من النص التي يعتقد دريدا بأنها مكمن نصية النص المناعة على التقليص: والتي يكشف من خلالها على ذلك. فهذه الكلمات التي تقف على طرفي نقيض مع المفاهيم والأسماء والأفكار تتملص من أي تصنيف محدد، الأمر الذي

يشكل السبب الذي يجعل منها مجرد كلمات نصية، والسبب الذي يجعل منها نشازا أيضا. إن طريقة دريدا في التفكيك تقوم بوظيفة إعتاق تلك الكلمات، شأنها بذلك شأن اللحظة المناخية في كون كل نص من نصوصه هو مجرد أداء بفعل هذه الكلمات المضادة للمفاهيم أي تلك الكلمات المحضة ليس إلا. وهكذا فإن ما يشير إليه دريدا هو "مشهد كتابة في صميم مشهد كتابة وهكذا دواليك إلى اللانهاية، من خلال ضرورة بنيوية واضحة المعالم في النص إن سلسلة النصوص التي وقع عليها اختيار دريدا ابتغاء التحليل والاكتشاف لسلسلة - على نقيض السلسلة الضيقة التي وقع عليها اختيار أتباعه بغية تحليلها- واسعة نسبيا إذ تبدأ بأفلاطون وتنتهي بهايدجر مرورا بكل من سولرز وبلانشو وباتيل. وبمقدار ما تسعى قراءاته لزعزعة الأفكار السائدة في الثقافة الغربية، فإن نصوصه تبدو محط الاختيار لأنها تجسد الأفكار تمام التجسيد. وهكذا فإن روسو وأفلاطون وهيجل يتكشفون على أنهم أمثلة لا مفر منها للفكر المتمركز حول الكلام- أي لذلك الفكر الأسير لتناقضاته اللامتناقضة والتي يجسدها في الوقف نفسه. وأما كتاب ذوو عهد أحدث- من أمثال ليفي شتراوس وفوكو فقد وقع الاختيار عليهم كما يبدو بهدف قيام مماحكة فكرية شاقة في الذهن وحتى قراءة سطحية لعمل دريدا ستفضي إلى الكشف عن سلسلة هرمية ضمنية مصبوغة بصبغة تقليدية اعتي لا لكونها معروضة على ذلك النحو بل لكونها ثمرة الكشف الرائع الذي يكشفه دريدا عن المغزى الجديد في نصوصه وهكذا فإن أفلاطون وهيجل وروسو ، بالنسبة لدريدا ، إما أن يستهلوا حقبا تاريخية أو أنهم يعززونها ، فمالارميه مثلاً يستهل تطبيقا عمليا شعريا ثوريا، في حين أن هايدجر وباتيل يتصارعان صراحة مع تلك المشكلات التي هما نفساهما وضعا لها القوانين و أعادا طرحها من جديد. وأن الطريقة التي تحظى بها هذه الشخصيات بوسمها التاريخي تعزز أية سلسله يعمل على جمعها أستاذ في الدراسات الثقافية أو في مآثر الفكر الغربي. ومع ذلك فما من جواب على التساؤل عن السبب الذي يحول دون تسمية عصر روسو بعصر كوندياك أيضاً، أو عن السبب الذي يرتقي بنظرية روسو عن اللغة إلى مركز الصدارة لا بنظرية فيكو أو نظرية سير وليام جونز، ولا حتى نظرية كولردج ولكن دريدا لا يخوض غمار هذه المسائل ، على الرغم من انني

أتصور أنها ليست مشكلات تأويل تاريخي ثانوية بالنسبة لما يفعله دريدا وإنما على النقيض من ذلك ، تبدو لي بأنها تقود إلى الأسئلة الكبيرة التي يثيرها عمل دريدا.

لقد أدليت بملاحظاتي عن دريدا وفوكو بالقول أنهما كلاهما، على الرغم من أنهما يمثلان وجهتي نظر مختلفتين بخصوص النقد، يحاولان بكل دراية اتخاذ مواقف رجعية حيال هيمنة ثقافية - طاغية- ونظرا لموقف كهذا فإن نقدهما يزودنا بوصف عما هو عليه واقع الهيمنة الثقافية- وأنهما كلاهما أيضاً مدركين من ناحية أخرى، للخطر المتمثل في أن ما يفعلانه قد يتحول نفسه إلى عقيدة نقدية، إلى منظومة فكرية طانشة عصية على التبديل ومستهترة بمشكلاتها هي. والآن فإن موقف دريدا وكل إنتاجه كانا مكرسين لاستكشاف كل من التصورات المغلوطة والأفكار المكرورة عشوائيا بالشكل الذي تلعب فيه دورا مركزيا في الثقافة الغربية".

دريدا فى القاهرة : التفكيكية والجنون

عبد الوهاب المسيرى .

نبدأ بالحديث عن مؤسس التفكيكية جاك دريدا (١٩٣٠- ٢٠٠٤) والذى زارنا مؤخرا فى القاهرة ، وهو فيلسوف فرنسى يهودى ، من اصل سفاردى ، وهو من فلاسفة اللاعقلانية السائلة والمادية الجديدة ، ويلاحظ تأثره بنيتشه وبفلاسفة ومفكرين اخرين(سارتر - هايدجر - لاكان - وايمانويل ليفناس ، المفكر الدينى الفرنسى اليهودى) .

نقد البنيوية :

بدأ دريدا بالتمرد على البنيوية ، وهى حرة - كما اسلفنا - حاولت من الناحية الفلسفية ان تبتعد بشكل متطرف عن الذاتية الانسانية التى تتسم بها الوجودية ، وعن الموضوعية المتطرفة التى تتسم بها الوضعية المنطقية . وقد وجدت البنيوية ضالتها فى مفهوم البنية ، فالبنية ليست ذاتية او موضوعية . ويرى البنيويون ان البنية تكاد ان تكون هى المحرك الاول ، فهم يرون ان البنية تسبق العقل الانسانى ، ولذا نجد ان بنى اللغة والاساطير - من منظور بنيوى - هى التى تتحدث من خلال الانسان ولا يتحدث هو من خلالهما . ويلاحظ ان البنية لها كل صفات الذات الانسانية وتحل محلها وتزيحها من مكانها. ومع هذا لاحظ دريدا - عن حق - ان البنية ملوثة بالميتافيزيقا ، فهى وجود يشبه مقولات كانط الفطرية المتجاوزة لعالم التفاصيل الحسية والصيرورة . والبنى - فى تصور البنيويين- هى برامج تماثل بناء عقل الانسان ذاته ، والبنيوية هى مشروع دراسة هذه البنى وهذا العقل . وهى بهذا تستعيد للانسان شيئا من مركزيته وللعالم شيئا من العقلانية والمعنى . وفى نهاية الامر يعنى تماثل البنيات امكانية التواصل والتوصل الى حقيقة ما ، وكل هذا - من منظور المادية الجديدة السائلة - عودة للاوهام الانسانية الهيومانية ، وللبحث الميتافيزيقى عن الحقيقة ، ولتجاوز الصيرورة وعالم الحس المباشر . القى دريدابحثا فى مؤتمر عقد فى جامعة جونز هوبكنز عام ١٩٦٦ (لتوضيح الفلسفة البنيوية للجمهور الامريكى) والمؤتمر هو نقطة ميلاد التفكيكية وما بعد الحداثة (وقد ظهر فى نفس الفترة كتاب سوزان سونتاج ضد التفسير ، مما يدل على ان التفكيك قد بدأ يتحول الى ظاهرة عامة فى الفكر الفلسفى الغربى) وقد بين دريدا ان

البنيوية ان هى الا حلقة فى سلسلة طويلة من البنيويات المختلفة ، على استعداد ان ترد ذاتها الى نقطة حضور واحدة او مركز او اصل ثابت ." وهدف هذا المركز لم يكن تحديد اتجاه البنية او توازنها او تنظيمها ، وانما الهدف منه وضع حدود على لعب البنية ". ان مركز البنية قد يسمح بلعب عناصرها الاساسية ولكنه لعب يتم داخل الشكل الكلى الثابت الذى له مركز وله معنى فهو لعب يصل الى نقطة نهائية عند مدلول متجاوز .

ويشار الى " المدلول المتجاوز " احيانا بانه " الاله " و " روح العالم " و " الذات " و " المادة " و " الحضور المطلق " و " اللوجوس " و " الكل الثابت المتجاوز" ماديا كان ام روحيا ، وهو الركيزة الاساسية لكل الدوال ، فهو ليس جزء من اللغة ولذا يقف خارج لعب الدوال ، ويوقف انزلاقيتها وانفصالها عن المدلولات . ووجود مدلول متجاوز (مفارق) هو الطريقة الوحيدة لكى نخرج من عالم الحس والكمون والصيرورة ونوقف لعب الدوال الى ما لا نهاية ، وهو الاساس الثابت الذى تستند اليه كل المفاهيم الانسانية وتكتسب منه الثبات ، فيمكن للانسان ان يؤسس المنظومات المعرفية والاخلاقية. واهم الدوال (المتجاوزة) فى الحضارات التقليدية (بما فى ذلك الحضارة الغربية قبل عصر نهضتها) ، هو الاله . ولكن مع بداية التشكيل الحضارى الغربى الحديث اعلنت هذه الحضارة ان الاله اما غير موجود او ان وجد فهو غير مهم فى عملية تفسير الكون الذى يحوى مركزه داخله ، ثم اكدت هذه الحضارة مركزية الانسان وانه العنصر الاهم فى النظام الطبيعى ، فهو تجسيد للمركز ، وهو مدلولها المتجاوز .

ويرى دريدا ان ثمة بحثا عند الانسان عن ارض ثابتة يقف عليها خارج لعب الدوال الذى لا يمكن ان يتوقف الا من خلالها المدلول المتجاوز(الربانى او المادى). وتاريخ الفلسفة الغربية هو البحث عن الاصل دينيا كان ام ماديا ، اى ان الفلسفة الغربية - فى تصوره - تتعامل دائما مع الواقع من خلال نسق مغلق. بل انه يرى ان فى اكثر الفلسفات الغربية مادية ونسبية يظل هناك ايمان ما بالكل المادى المتجاوز ذى المعنى(الحضور) واستنادا الى هذا الحضور يتم تاسيس منظومات معرفية واخلاقية وجمالية تتسم بشئ من الثبات وتفلت من قبضة الصيرورة. وقد قرر دريدا ان يفكر فى الامر الذى لا يمكن التفكير فيه.. مفهوم لبنية ليس لها اى مركز او اصل

ويمكن القول بان مشروع دريدا الفلسفى هو محاولة لهدم الانطولوجيا الغربية باسرها المبنية على ثنائيات مثل الشكل والمضمون ، والانسان والطبيعة ، والمطلق والنسبى ، والثابت والمتحول ، وهى ثنائيات تستند الى مدلول ثابت متجاوز . وبدلا من ذلك يحاول دريدا ان يسقط او يقوض من ثبات المدلول المتجاوز (او اللوجوس والمطلقات والثوابت) بالمعنى الدينى او المادى ، عن طريق اثبات تناقضه وانه هو نفسه جزء من الصيرورة المادية . وهو بذلك يمكنه ان يلغى الحدود بين الثنائيات المترتبة على وجود المدلول المتجاوز وصولا الى عالم من الصيرورة الكاملة بلا اساس وبلا اصل ربانى ، بل بلا اصل على الاطلاق ، بحيث يتم التسوية فيه بين كل الاشياء وتسود النسبية المطلقة ، عالم الدوال فيه منفصلة تماما عن المدلول (او ملتحمة بها تماما). ولذا لا توجد لغة (وان وجدت فهى لغة الجسد الحسية المباشرة باعتبار ان الجسد يجسد المعنى فلا ينفصل الدال عن المدلول ، مما يجعل المدلول لا محل له من الاعراب ولا ضرورة له ، فالفعل الجنسى ، مثل صيحات الالم ، هى ذاتها الدال والمدلول). انه عالم تتداخل فيه النصوص مع بعضها البعض كتداخل الدوال بالمدلولات ، ولا يمكن الحديث عن نص فى مقابل الواقع ، او عن نص وعن معنى النص . وهذه الرؤية العدمية الفلسفية تصبح التفكيكية حينما تصبح منهجا لقراءة النصوص .

اسلوب دريدا :

واسلوب دريدا غامض ، لا لان رؤيته الفلسفية مركبة ، فهى ابعد ما تكون عن التركيب (كما سنبين فيما بعد). ولكنه انطلاقا من فلسفته التقويضية الانزلاقية يبذل اقصى جهده ان يكسر حدود الكلمات والجمل والمعانى ليفرض معنى جديدا، ويحبذ الانزلاق بين الدوال ويجيد اللعب بها ، مما يجعل قارئه كمن يسير على سطح املس ، فيركز على الاحتفاظ بتوازنه حتى لا يسقط ، بدلا من ان يلاحظ عمق التناقضات وسطحية الافكار فى كتاباته وطبيعة الالعاب اللغوية التى تخبئ كل هذا . ان اسلوب دريدا تعبير غير انيق عن العدمية . ولننظر على سبيل المثال الى حديثه فى " الكلمة المهموسة " عن مسرح انطوان ارتو (١٨٩٥- ١٩٤٦) ، الذى يسمى بمسرح القسوة (و مسرح يدعى انه يتوجه الى كيان الانسان كله . ولذا لا توجد فيه فواصل بين الدوال والمدلول والمسرح والواقع ، ويمكن للجمهور ان

يشارك فى المسرحية) . يجد دريدا هذا الشكل المسرحى مناسبا ليعبر عن اشكالية الاصول والمدلول المتجاوز فيقرر ان :" مسرح القسوة يطرد الاله من المسرح ، فالمشهد المسرحى يظل لاهوتيا طالما هيمن عليه الكلام او ارادة الكلام وطالما هيمن عليه مخطط (لوجوس) لا يقيم فى الموضع المسرحى الا انه يوجهه ويحكمه من بعيد ، يظل المسرح لاهوتيا ما بقيت بنيته تحمل ، بمقتضى التراث باسره ، العناصر التالية: مؤلف - خالق - غائب - بعيد -، مسلح بنص - يراقب ، ويوحد ويقود زمن العرض (او معناه) تاركا اياه يمثله عبر ما يدعى بمحتوى افكاره ومقاصده . يمثله عن طريق نواب ، مخرجين وممثلين ، مفردين مستبعدين يمثلون شخصيات هى نفسها لا تقوم سوى بتمثيل فكرة الخالق .. عبيد يؤدون (ينفذون بوفاء) مخططات " السيد " الالهية . ولذا كى يتحرر المسرح ، عليه ان ينفصل عن النص وعن الكلام الخالص وعن الادب .. وبتحرره من النص ومن الاله / المؤلف ، يعاد الاخراج المسرحى الى حريته الخلاقة والمؤسسة " . ما يقوله دريدا ببساطة هو ان المؤلف المسرحى فى علاقته بالنص يشبه الاله فى علاقته بالعالم ، كلاهما قادر على التحكم والتوجيه والممثلون ليسوا الا نواب يقومون بتمثيل فكرة الفنان / الخالق . ولابد تان يتحرر المسرح من النص ومن المؤلف / الاله حتى تصبح مسرحا حرا .

وما يفعله دريدا هنا هو ان يغمر القارئ بفيض من الكلمات ليخلق حالة من السيولة، لا علاقة لها بالواقع (انفصال حقيقي للدال عن المدلول) او بما نعرفه عن هذا الواقع . فهو يقول مثلا :" ان المسرح يهيمن عليه الكلام "، وهذا طبعا غير دقيق ، فاى طالب مبتدئ يدرس فن المسرح يعرف ان النص المسرحى المكتوب مسألة اساسية فى المسرح الحديث ، ولكنه يختلف عن الاداء المسرحى ، فالاداء يتضمن عناصر اخرى لم يتضمنها النص الاصلى (الاضاءة - الموسيقى - الملابس - حركات الممثلين ... الخ) ومن هنا اهمية المخرج وهو غير المؤلف وقد يكون له رؤية مغايرة لرؤية المؤلف فيولدها من النص خلال عملية الاخراج (الم يسمع دريدا عما يفعله بعض المخرجين بمسرحيات شكسبير ؟) كما ان المؤلف في علاقته بالنص قد يكون مجازا مثل الاله في علاقته بالعالم ، ولكن الصورة المجازية لها حدود لان الممثلين حينما يمثلون النص يعرفون انه مجرد تمثيل ، فالواقع يوجد خارجهم فهم ليسوا عبيدا يؤدون مخططات " السيد " الالهية ، لذا فهم ايضا

بمقدورهم اعادة تفسير النص . وان تحرر المسرح من النص (والمؤلف) تماما. فانه لن تعود للاخراج المسرحى حريته الخلاقة ، اذ انه لن يكون هناك حاجة اساسا لاخراج مسرحى . وكما الغى دريدا الميتافيزيقا ، يحاول هنا الغاء المسرح ، ان كل ما يفعله دريدا هو ان يحول ارتو الى تكنة يصدر من خلالها ماديته السائلة الجديدة . ولذا فهو يتدفق بالدوال التى لا مدلول لها فيقول :" الجسد بالنسبة لارتو قد سرق منه ، سرقه الاخر : النص الواحد العظيم المتسلل ، واسمه " الاله " مكانه هو فتحة صغيرة – فتحة الميلاد والتبرز – وهى الفتحة التى تشير اليها كل الصفحات الاخرى ، وكانها تشير الى اصلها"(الم اقل لكم انه نمط متكرر ؟).

وفى لغة غنوصية واضحة يقول :" ان تاريخ الاله الصانع هو تاريخ الجسد الذى طارد جسدى الذى ولد واسقط نفسه على جسدى ، وولد من خلال تمزيق جسدى واحتفظ بقطعة منه حتى يتظاهر انه انا . فالاله هو ، اذا علم على ما يحرمنا من طبيعتنا ، من ميلادنا ، ولذا فهو (دائما) يكون قد تحدث قبلنا بمكر "." وعلى اية حال فان الاله الصانع لا يخلق ، فهو ليس الحياة وانما هو صانع الاعمال (بالفرنسيةاوفر ouvres) والمناورات (بالفرنسية : مان اوفر man ouvres) فهو اللص المحتال المزيف الزائف المغتصب عكس الفنان المبدع ، الكائن الصانع كيان الصانع الشيطان ، انا الاله والاله هو الشيطان(...) ان تاريخ الاله هو تاريخ البراز ". ما هذا اللعب الطفولى المقزز السمج ؟ ولكن دريدا لا يقف عن هذا الحد بل يتمادى في لعبه فيأخذ كلمة " اسكاتولوجى eschatology) وهى كلمة يونانية (دخلت اللغات الاوربية وتعنى " مختص بنهاية الايام") فيفسرها ويحولها الى " سكاتولوجى scato-logy) وكلمة " سكاتو Scato) تعنى الغائط او القذر " اذ انه يجب ان يكون للانسان عقل كى يمكنه ان يتبرز ". فبدلا من الاسكاتولوجى والتفكير فى نهاية الايام يغوص دريدا فى الصيرورة والسكاتولوجى ، فى اطار المادية القديمة لا يفكر الانسان فى نهاية الايام حتى يركز على الدنيا ، اما فى اطار المادية الجديدة يدور التفكير فى السكاتولوجى ، فالكينونة فى عصر المادية الجديدة السائلة تأخذ هذا الشكل .(ويمكن ان اتى بامثلة اكثر درامية وقذارة من كتاب دريدا الكتابة والاختلاف حين يقارن كتاباته هو شخصيا بالبراز . ولكننى اشفق على القراء ، خصوصا ذوى المعد الضعيفة) . كنت على وشك ان اذكره باقواله هذه اثناء حوارنا،

لاعرف رايه " الفلسفى " فى كل هذا ، ولكن احتراما منى للسادة الحاضرين اثرت الا افعل . ولكن والحق يقال اجد نفسى الان نادما اشد الندم على فعلتى التى لم افعلها او لا فعلتى التى فعلتها (ان اردنا ان نلعب بالدوال والمدلولات مثل دريدا).

ثمة شئ طفولى سخيف فى كتابات وفكر دريدا ، فاللعب الطفولى مقبول حينما نكون اطفالا ، اما حينما نصبح رجالا ناضجين ، فالامر يختلف . ان سخافة دريدا الواضحة تظهر فى تعليقه على اسمه ، فقد ولد باسم جاكى ، وغيره الى جاك ، اى انه غيره دون ان يتخلص منه تماما ، فاسمه الثانى الجديد يحمل " اثر" اسمه الاول ، فالاول هو الثانى ، تماما كما ان الثانى هو الاول ، وكيف كان ذلك ؟ يجيب دريدا على ذلك بقوله :" الاسم اشبه بعلامة الختان ، اشارة متاتية من الاخرين وننصاع لها بسلبية كاملة ، ولا يمكنها ان تفارق الجسد". ولكن الاسم قد يكون مثل الختان في بعض الاوجه ، ولكنه ليس مثله في كل الاوجه / ومع هذا يمكن تشبيه الواحد بالاخر دون ان يكون هناك تطابق بينهما ، وهذه هى طبيعة المجاز ولذا اذا قلت " حبيبتى مثل وردة حمراء نبتت في شهر مايو "، لا يمكن ان اقول " الوردة لها اشواك ، وشهر مايو (في مصر على الاقل) تهب فيه زوابع ترابية"، فالسياق يحدد المطلوب تأكيدها وتلك التى تهمش ويتم تناسيها . ولذا فاننا لا ندفع بالمجاز الى نهايته المنطقية المتوحشة . هذا ما يعرفه اى طفل ، وهذا ما يعرفه دريدا ، ولكنه يتجاهل طبيعة المجاز لافساد اللغة .

يمكن للانسان ببساطة شديدة ان يغير اسمه (اما الختان فيصعب العودة عنه) وفى كثير من القبائل البسيطة لا يعطى الانسان اسما الا بعد ان يقوم بعمل جليل (كأن يصيد اسد او يهزم قبيلة مغيرة) فيسمى باسم يعبر عما قام به من عمل . فيسمى على سبيل المثال ، صائد الاسود " او " حامى الحمى " . وعندنا شئ مماثل فيما يسمى اسم الشهرة ، وهو عادة مرتبط بمناسبة ما . وفى الدولة الصهيونية ، هناك قانون يلزم اعضاء النخبة بتغيير اسمائهم من اسماء اجنبية الى اسماء عبرية (وهكذا اصبح ديفيد جرين ديفيد بن جوريون، اى " ابن الشبل ") وكثير من الممثلين يغيرون اسماءهم . فالان كوينجسبرج يصبح وودى الين ، " وعيوشة المرووشة " تصبح " لولو اللذيذة " ، فمن الصعب ان يلتف المعجبون حول " عيوشة المرووشة " هذه اما " لولو اللذيذة " فالاعلانات السيراميك والملايين فى

انتظارها، وسبحان مقسم الارزاق . المهم يمكن تغيير الاسم ، بل يبدو انه يمكن اخفاء اثار عملية الختان (من خلال عملية تجميل جراحية) ففى العصر الهيلينى ، كانت نساء الاغنياء يضحكن على رجال اليهود حينما كانوا يرتادون حلبة المصارعة (وكانوا احيانا يتصارعون عرايا) او يضاجعون نساء الهوى . ان الاسم اشارة قد تشبه عملية الختان ، ولكنه غير مرتبط عضويا وحتما به ، لان الاسم ظاهرة حضارية انسانية ، تماما مثل اللغة فالاسم عبارة دالا ليس منفصلا تماما عن المدلول ولا ملتحما به تمام الالتحام وانما ثمة علاقة اتصال وانفصال .

يتجاهل دريدا كل هذه الحقائق ويتحدث بمرارة مأساوية مضحكة طبيعة المجاز ، متجاهلا ان الاسم ليس مثل الختان ، وان المرارة لا داعى لها ، وان كونه جاكى ليس وضعا مأساويا مريرا كما يحاول ان يشعرنا (ويمكنه - ان شاء - ان يغير اسمه الى جورج او حتى جاكلين ، وهو امر مسموح به فى الغرب الان ، فالدوال تتراقص والالعاب اللغوية اصبحت مسألة مقبولة فى كتب الفلسفة وفى جزء كبير من الواقع . ولكنها غير مقبولة على الاطلاق حينما ينصرف الامر الى صفقات السلاح وعمليات تجويع الشعوب والامور الاستراتيجية الكبرى " ولكنه يبدو انه يدرك العالم من خلال صورة مجازية مادية واحدة وهى الجسد ، فالاسم - بالنسبة له - ظاهرة جسدية مادية ، تماما مثل اللغة ، وكلا من الجسد واللغة لا يختلفان فى بنيتهما عن المادة ، فكل واحد فيهما مرجعية ذاته ، ملتف حولها ، اذ لا يوجد مركز مفارق فى حالتهما ، ولذا لابد ان يلتحم الدال مع المدلول ويتعانقان . فان اكتشفنا عكس ذلك وادركنا ان الاسم ظاهرة انسانية حضارية ، خاضعة للارادة الانسانية ، وليس مثل الجسد ظاهرة طبيعية / مادية ، ان اكتشفنا وادركنا ذلك تغضب مثل الاطفال ونحزن ونعلن انه لا توجد اى علاقة بين الدال والمدلول ، دون ان نبحث عن المقولة الوسط التى تشاكل الوضع الانسانى ، .

مصطلحات الثبات :

ومع هذا فلنحاول ان نتجاوز صعوبة (او انزلاقية) خطابه المتعمدة التى لا ضرورة لها وان نتدارس سويا بعض المصطلحات الاساسية فى معجمه . لحسن الحظ يوجد الان فى اللغة العربية عدة معاجم نقدية للمصطلحات الادبية الغربية ، لا تكتفى بنقل المصطلحات والمفاهيم الغربية وانما تقدم رؤية نقدية ، وهى بذلك تعمق

من رؤيتنا لها ، على عكس التراجم والمعاجم التى تجعل همها نقل اراء الاخر بدقة باللغة وحسب . ومن هذه المعاجم : دليل الناقد الادبى للدكتورين سعد البازعى وميجان الرويلى (العبيكان بالرياض ، المملكة العربية السعودية ١٩٩٥) والمصطلحات الادبية الحديثة : دراسة ومعجم انجليزى- عربى للدكتور محمد عنانى (الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، القاهرة ، جمهورية مصر العربية ١٩٩٧) ورغم الاسهام اللفظى الذى يسم خطاب دريدا الا انه يمكن ببساطة تقسيم مصطلحاته الى قسمين: مصطلحات الثبات والمركز(الحضور- التمركز حول اللوجوس- التمركز حول المنطوق ... الخ) ومصطلحات الانزلاق والتفكيك(الاخترجلاف - النصوصية- الهوة . الخ) وبنية فكر دريدا، شأنها شأن بنية فكر نيتشه تتجه نحو البرهنة على ان الثبات وهم وان السيولة هى "الحقيقة" الوحيدة.

واهم مصطلحات الثبات عند دريدا هو " الحضور " (بالفرنسية : بريزانس Presence) وهو مصطلح مرادف لكلمات اخرى فى الفلسفة الغربية مثل " اللوجوس " (اللوجوس فى القبالاه (التراث الصوفى الحلولى) اسم الاله الاعظم - اكبر تركيز للحضور الالهى) و " عالم المثل " و " الكليات الثابتة المتجاوزة " . وقد ذكر دريدا نفسه بعض المرادفات الاخرى ، مثل : "الجوهر" و "الحقيقة" و "الوجود" و " الغرض " وعرفه بانه الاساس الصلب الثابت لاى نسق فلسفى . و "الحضور" مقولة اولية قبلية توجد فى البدء قبل تفاعل الذات مع الموضوع ، وهو مكتف بذاته لا يستند وجوده (حضوره) الى شئ الا نفسه ، فهو الاساس الذى لا يحيل الى شئ خارجه ، وهو الاصل الذى يستند اليه كل شئ ، وهو مصدر الوحدة والتناسق والمعنى فى الظواهر ، وهو لا يتجاوز الانسان وواقعه المحسوس ، ويتجاوز التفاصيل الحسية ويهرب من قبضة الصيرورة .

ومصطلح الثبات الاخر هو " التمركز حول اللوجوس " (بالانجليزية : اللوجوسنتريستى Loga-centricity) ويذهب دريدا الى انه لا يوجد فكر انسانى بدون اساس ثابت خارج عنه ، بدون لوجوس ولذا فالفكر المتمركز حول اللوجوس فكر ملوث بالميتافيزيقا يدعى لنفسه العالمية والشمول.

واخير هناك مصطلح " فونوسنتريستى hono-centricity) والذى نترجمه بـ" التمركز حول المنطوق ". ويرى دريدا ان التراث الفكرى للحضارة الغربية يقوم على ثنائية المنطوق / المكتوب ، وان المنطوق - حسب التصور الغربى - له اولوية واسبقية على المكتوب ، اى ان اللغة المنطوقة فى مرتبة اعلى من اللغة المكتوبة بحيث يمكن اعتبار اللغة المكتوبة تابعة للغة المنطوقة ، فالكلام المنطوق يفترض ان فحوى الكلمات موجود بشكل مباشر فى وعى الناطق ، وهو ما يعنى ان المعنى له اسبقية على الكلام وانه منفصل عن النظام الدلالى ، وانه قد هرب من الصيرورة المتمثلة فى رقص الدوال ، اللغة ان هى الا اداة (المعنى فى بطن الشاعر قبل ان يتحول الى قصيدة) . والشخص الحى الناطق بالكلمات هنا هو الوسيط بين المعنى الذى فى عقله واللغة التى ينطقها .

ان الكلام المنطوق تنطق به ذات انسانية متماسكة تتحدث عن افكار مستقرة فى الذهن ، فكأن هناك ذاتا مستقرة وموضوعا مستقرا . والمنطوق ، بذلك يشير الى الاصل (الحضور واللوجوس) بشكل مباشر وبدون وساطة ، فهو اقرب اليه (من المكتوب) واكثر شفافية . وهذا يعود الى ان كاتب الكلام المكتوب غائب بعيد ، لا يتفاعل مع المتلقين بشكل مباشر ، والنص المكتوب (على عكس الكلام) تعبير غير مباشر لانه يصل الى الملتقى من خلال القلم والمطبعة والاوراق . فاذا لم يفهم المتلقى ما جاء فيه ، لا يمكنه الاستفسار عن معناه من الكاتب، فالنص المكتوب منفصل عن كاتبه ، كتب على الورق واصبح نصا يمكن تداوله واعادة طبعه وتفسيره ، ويمكن استخدامه بطرق لا يمكن ان تخطر على بال الانسان الذى كتبه . ولذا فاى تفضيل للمنطوق على المكتوب - من منظور دريدا - هو تعبير عن " التمركز حول اللوجوس " وعن " الميتافيزيقا المتعالية المرتبطة بذلك " ، وعن الرغبة فى الوصول الى (او على الاقل الاقتراب من) الحضور والمدلول المتجاوز .

مصطلحات السيولة :

فى مقابل مصطلحات الثبات هذه يطرح دريدا مجموعة من مصطلحات الحركة والسيولة من اهمها مفهوم " الاخترجلاف " (ترجمتنا لكلمة " لاديفيرانس Ladifferance) التى صكها دريدا وهى تفيد معنى "الاختلاف" و "الارجاء").

فالمعنى - حسب تصور دريدا - يتولد من خلال اختلاف دال عن اخر ، فكل دال متميز عن الدوال الاخرى . ومع هذا فثمة ترابط واتصال بين الدوال الواحد والاخر (وليس بين الدوال والمدلولات) ، فكل دال يتحدد معناه داخل شبكة العلاقات مع الدوال الاخرى، لكن معنى كل دال لا يوجد بشكل كامل فى اية لحظة (فهو غائب رغم حضوره) اذ ان كل دال مرتبط بمعنى الدال الذى جاء قبله والذى جاء بعده، ووجوده نفسه يستند الى اختلافه . ويضرب التفكيكيون مثلا بالبحث عن معنى كلمة فى القاموس فان اردت ان تعرف معنى كلمة "قطة" فسيتحدد معناها من خلال اختلافها مع كلمتى " نطة " " وبطة " كما ان القاموس سيخبرنا ان " القطة حيوان " مما يحيلنا الى كلمة " حيوان " لنعرف معناها ، وهناك سنعرف انه " كائن ذو اربعة ارجل " التى تحيلنا الى كلمتى " كائن " و " ارجل " اى ان عملية الاحالة عملية دائرية لا تنتهى ، اى ان دائرة الهرمنيوطيقا هنا دائرة مفرغة لا تؤدى الى نهاية او معنى فكل تفسير يؤدى الى تفسير اخر . وهذا يعنى ان مدلول اى دال معلق ومؤجل الى ما لا نهاية ، وهو ما يؤدى الى انفصال الدال عن المدلول (لسقوطه فى شبكة الاخترجلاف) والى استحالة الوصول الى المعنى والحقيقة والى لعب الدوال اللامتناهى (ولا يمكن ان يوقف هذه العملية سوى المدلول المتجاوز ، اى الاله او المركز الثابت الذى يقف خارج شبكة لعب الدوال) .

والاخترجلاف هو القوة الكامنة فى اللغة الدافعة لها والمقوضة للدلالة فى ذات الوقت . ويبين دريدا ان معنى الكلمة (دلالتها) ليس كامنا فيها ، فهى لا جوهر لها ، وانما يتحدد من خلال الاخترجلاف ، اى ان مدلول كل كلمة يتحدد من خلال غياب المدلولات الاخرى ، فحضور الدال وارتباطه بمدلوله هو غياب الدوال والمدلولات الاخرى . ولكن ، رغم غياب الدوال الاخرى ، فان الدال الحاضر يستدعيها عن غير وعى . ولذا ، فاننى حينما افكر فى الدال الماثل امامى واركز عليه ، افكر عن غير وعى فى الدوال الاخرى . وكل دال يحتوى على اثر (بالانجليزية : تريس Trace) من الدوال التى يختلف عنها سواء وردت قبله ام وردت بعده . ومعنى الدال عنه دائما ، وليس له حضور كامل قط ، فهو جزء من شبكة العلاقات الدلالية (غائب / حاضر) . ومن خلال عملية الاخترجلاف عبر السنين، يحدث تراكم للاثار ، الاثر تلو الاخر . ويبدو هذا التراكم وكأنه المعنى

الثابت والمستقر للكلمات ، ولكنه في واقع الامر ليس كذلك ، فهو مجرد وهو : مجرد " اثر " (وهذا المصطلح من اهم مصطلحات السيولة عند دريدا) .

والنتيجة ان اللغة - حسب تصور دريدا - ليست ظاهرة تماما ، ذلك لان كل كلمة تحتوى اثرا من الكلمات السابقة وتترك اثرا فى الكلمات اللاحقة ، ولذا يفيض المعنى عن ارادة الكاتب وعن حدود النص ، وبذا يحل الاثر محل الحضور وينمحى الاصل تماما اذ لا يبقى من الاصل سوى الاثر ، فالاثر هو الاصل الذى لم يبدأ شيئا ، فهو اصل بلا اصل ، ومن ثم فان الانسان يجد نفسه بلا اصل ربانى او مادى ولا يبقى امامه سوى الصيرورة الثابتة والنسبية المطلقة .

وكل هذا يؤدى الى ما يسميه دريدا " تناثر المعنى " وهى ترجمتنا لكمة "ديسمينيش dissemination" التى يستخدمها دريدا فى مقام كلمة " دلالة " والكلمة من فعل "ديسمينيت disseminate" بمعنى " يبث " او " ينثر الحبوب". والمعروف ان احد مقاطع الكلمة " سيمين Semen" تعنى "بذر" او "سائل المنى" .؟ والمعنى المباشر للكلمة عند دريدا هو " ينثرالمعنى " . ومع هذا فان للكلمة عدة مستويات :

١ - معنى النص منتشر ومبعثر فيه كبذور تنثر فى كل الاتجاهات ، ومن ثم لا يمكن الامساك به : تشتيت المعنى : لعب حر لامتناه لاكبر عدد ممكن من المعانى .

٢ - تأخذ الكلمة " وكأن لها دلالة دون ان تكون لها دلالة " اى انها تحدث اثر الدلالة وحسب .

٣ - نفى المعنى .

ويطرح دريدا مفهوم " ابوريا aporia) وهى كلمة يونانية تعنى " الهوة التى لا قرار لها " . والهوة (ابوريا) عكس الحضور الكامل او الاساس الذى نطمئن اليه ، او على وجه الدقة هى ما يتجاوز ثنائية الحضور والغياب . واذا كان الحضور هو الحقيقة والثبات والتجاوز والعلاقة بين الدال والمدلول ، فالهوة هى الصيرورة الكاملة التى لا يفلت من قبضتها شئ فهى دليل على ان الواقع متغير بشكل دائم . ولاهرب من التغير ، فحتى التغير نفسه (شكله - طريقته - نمطه) متغير . والهوة دليل على ان اللغة قوة لا يمكن التحكم فيها وان الدال منفصل عن

المدلول . ان الهوة هـى احد اسماء المطلق / النسبى فـى الخطـاب التفكيكـى . وقـد وصفها دريدا بانها المحدد غير المحدد ، والمتنـاهى غير المتنـاهى ، والحضـور / كغياب .

والهوة (ابوريا) مرتبطة تماما بفقدان الحـدود والمسئولية والهويـة ، فـهى تشير الى عالم لا يوجد فيه اى ثبات ولا يوجد فيه اى توق لثبات . ولـن تكـون هنـاك عودة للميتافيزيقا او للتمركز حول اللوجوس ، ولا حتى مـا هـو خلـف الميتافيزيقـا (ميتا فيزيقا) فهو دائما بقاء فى براءة الصيرورة فى عالم من الاشارات بلا خطـأ ولا يمكنها ان تخطئ لانها تشير الى اية حقيقة . فالاشـارات بـلا اصـل (وهـذا يعنـى فـى الخطاب التفكيكى ، انها غارقة عالم الصيرورة المادى السائل) فهو عالم " تصاحبه ضحكة ما " و " رقصة ما " ....تأكيد فرح للعب العالم ونسـيان نشيط للوجـود " (نتيشه فى اصل الاخلاق) فهو لعب بـلا امـن ، لعبـة الصدفـة المطلقـة حيـث يستسلم الانسان الى اللامحدود ، فالمستقبل غير مغلق وهو خطر كامل . والهوة هـى النقطـة التى تنفصل فيها سلسلة الدلالات عن سلسلة المدلولات ، ويبدأ انزلاق الدوال وتبـدأ عملية الاخترجلاف وتراكم الاثر وتناثر المعنى .

النص والتناص :

ورغم انكار دريدا المتكرر لوجود اى ثنائيات فى خطابه وزعمه انه تجاوزهـا فثمة ثنائيات كثيرة مثل ثنائيات الثبات والحركة ، والصلابة والسـيولة ، تجـرى فـى معجمـه جريـان التيـار الكـهربائى القـوى الخفـى فـى سلوك اى الـة . واحـدى هـذه الثنائيات هى ثنائيات العمل والنص(بالانجليزية : وورك انـد تكسـت Work and Text) . والعمل هو النص الذى له حدود ومعنى ومركز (فهو ملوث بالميتافيزيقـا) ويتسم بانـه متماسك ويشير الى صانعه الاول وينطوى على معنى الغائية ، وهو بهذا قد افلت من قبضة الصيرورة وحقق ثباتا وتماسكا ومن ثم تجاوزا .

اما النص فهو لا حدود له ولا مركز ، غارق تماما فى عالم الصـيرورة (فـهو متطهر تماما من الميتافيزيقا) بل ان النص نفسه يشبه دوامـة الصـيرورة . فـالنص متعدد المعانى بشكل مطلق لانه يستحيل الاتفاق على معنى او معيـار متجـاوز . ولـذا فان هناك معـانى بعدد القـراء ، فـهو مجـرد مجـال عشـوائى للعب الـدوال ورقصـها

والشفرات المتداخلة ، فالمعانى التى يتوصل لها القراء لا يربطها مركز واحد وليست مستقرة ، الى ان يتبدد المعنى ويصبح البحث عنه نوعا من العبث النقدى . ويؤدى هذا الى حالة من السيولة والى اخفاء الحقيقة وتعدد المعانى .

وتذهب سوزان هاندلمان الى ان التعددية عند دريدا هى محاولة لنقل الشرك الى عالم الكتابة . بحيث يحل تعدد المعنى محل تعدد الالهة ، وتصبح تعددية المعنى انكارا للمعنى وانكارا للتواصل بين البشر ، اى ان تعددية المعنى ليست تعبيرا عن ثراء الواقع الانسانى وتعدد جوانبه وانما هى فى واقع الامر اطلاق حالة من التعددية المفرطة السائلة المنزلقة التى تقوض المدلول المتجاوز (الاله - اللوجوس) الذى يمنح الواقع تماسكه ومعناه ومن ثم فهى تقوض الاساس الذى يبنى عليه الانسان انسانيته (اللغة - الذاكرة التاريخية - النظم الاجتماعية) .؟ ان التعددية هنا لا تؤدى الى انكار وجود الاله وانما تؤدى ايضا الى انكار وجود الانسان ككيان ثابت مستقل فى عالم الطبيعة المادية السائلة . فالحاد دريدا جذرى حقيقى ، فهو ليس كافر بالله وانما هو كافر ايضا بالانسان وباى ثوابت.

وكلما ازدادت تعددية النص ، تعذر بل استحال الوصول الى " اصل " ، سواء اكان صوت المؤلف ام مضمونا يحاكى الواقع ام حقيقة فلسفية . وان كانت هناك حقيقة ما ، فهى فى داخل النص وليست خارجه ولا يوجد شئ خارج النص " (على حد تعبير دريدا) . ولكن اذا كان لا يوجد خارج للنص ، فلا داخل له ايضا ، فليس هناك مضمون محدد (وهذا تعبير عن محاولة الغاء الثنائية : ثنائية الداخل والخارج) . والنص من هذه الناحية يشبه المجتمع الاستهلاكى ، فنحن ننتج لنستهلك ونستهلك لننتج ، ولا يوجد شئ خارج حلقة الانتاج والاستهلاك ولا يوجد شئ داخلها ايضا ، فهى لا تؤدى الى تحقق امكانيات الانسان وانما تؤدى الى مزيد من الاستهلاك .

لا يوجد شئ اكيد فى النص سوى الحيز والفراغات بين الحروف المكتوبة بالحبر ، فالنص اسود على ابيض (بالانجليزية : بلاك اون بلانك black on blank) مجرد حبر على ورق : شئ محسوس مادى : علامات بين اشارات صماء بينها فراغات صماء لا تشير الى شئ خارج نفسها ولكنها لا حدود لها . فلعب

الدلالات لا نهاية له ولا يتوقف الا بشكل عشوائى وعرضى ، عند هامش الصفحة او فى نهايتها مثلا .

واذا كان الاخترجلاف هو العنصر الاساسى داخل النص ، فان التناص هو العنصر الاساسى خارجه ، فالمعنى داخل النص يسقط فى شبكة الصيرورة من خلال الاخترجلاف ، ويسقط النص ككل فى نفس الشبكة من خلال التناص . فالتناص هو الاخترجلاف على مستوى النصوص . فكل نص يقف بين نصين ، واحد قبله وواحد بعده ، وهو يفقد حدوده فيما قبله وفيما بعده ، وفى كل النصوص الاخرى التى تركت اثارها على النصوص التى تسبقه وعلى النصوص التى تاتى بعده ، فكل نص هو اثر او صدى لكل النصوص الاخرى اى ان النص ليس له هوية محددة واضحة ، فهو مجرد وقع او صدى . والنص يفيض ويلتحم بالنصوص الاخرى (تماما كما تفيض اللغة داخل النص بفائض فى المعنى لا يستوعب داخل حود النص نفسه ، تماما مثل الذات التى تفقد تماسكها فتلتحم بالذوات الاخرى) . كل هذا يعنى ان النص يوجد فى كل النصوص الاخرى من خلال اثاره التى يتركها ولكنه لا يوجد بشكل كامل فى اى مكان ، فهو حاضر غائب دائما ، ان حالة التناص هذه حالة سيولة كاملة .

ولكن حتى الناقد نفسه يقع اسير النص اللغوى وشبكة الدلالات ، ولذا فهو حينما يتحدث فانه يتحدث لنفسه عن نفسه ، ذلك لان الكلمات لا تقول ما يعنيه هو وانما ما تعنيه هى ، فكلماته واقعة فى شبكة الصيرورة ولعب الدلالات ، ولذا فكل قراءة هى اساءة قراءة (بالانجليزية : ميسريدنج misreacding) وهذه هى القراءة الوحيدة الممكنة فاللغة لا توصل وكلنا واقعون فى شبكة الصيرورة ، لا نملك التواصل ولا نستطيع الا اللعب واساءة القراءة وسوء التفسير .

وأفضل النصوص هى النصوص المكتوبة (لا المنطوقة) فالنص المكتوب ينفصل عن مبدعه ولذا لا يمكن اغلاقه ، ويستطيع الناقد ان يتلقاه ويفرض ارادته عليه ويقوم بربط بعض اجزائه التى لم يقم المؤلف نفسه بالربط بينها (اى ان القارئ يصبح هو الكاتب) . وهو يرى علامات غير مقصودة واصداء واثارا للنصوص الاخرى . وهكذا نجح التفكيك (بالانجليزية : دى كونستراكشن deconstruction) فى اسقاط حجية النصوص ، اى نصوص (

بالانجليزية : دى تكستواليزشن detexualistion) ومـع سقوط النصـوص تسـقط الذاكرة التاريخية والوعـى الانسـانى اى يسـقط الانسـان ككـائن متمـيز عـن الكائنـات الاخرى .

التفكيك والتقويض :

كل هذا يوصلنا للفعل التفكيكى الاكبر " دى كونسـتراكت decountruct" (وهو من الافعال التى تبدأ بمقطع de) وقد ترجمـها الدكتـور سـعد البـازغى وميجـان الرويلى فى دليل النـاقد الادبى بالتقويضية ، كما يمكن ترجمتها بالانزلاقية (وذلك ان اردنا ترجمة المفهوم الكـامن وراء الكلمـة لا الكلمـة ذاتـها ، وهـذه اشـكالية حقيقيـة تواجه المترجم العربى من اللغات الاوربية ، حيث يبتدى من خلال المفردات نموذجا حضاريا متكاملا تعجز الترجمة الحرفيـة عن نقلـه ، بـل انـها تطمـس معالمـه احيانـا وتفصل المصطلح عن النموذج الحضارى الكامن وراءه) .

ويدعى دريدا ان التفكيك ليس عدميا ولا تقويضيـا مـع انـه هـو نفسـه يتحـدث عن اجهاد اللغة الذى سيؤدى الى موت الكلام وحضارة الكتاب . وقد عرف هـو ذاتـه التفكيكية بانـها " تـهاجم الصـرح الداخلـى ، سـواء الشكلى او المعنـوى ، للوحـدات الاساسية للتفكـير الفلسـفى ، بـل وتـهاجم ظروف الممارسـة الخـارجيـة اى الاشـكال التاريخية للنسق التربوى لهذا الصرح والبنيـات الاجتماعيـة الاقتصاديـة والسياسـية لتلك المؤسسة التربوية " . وحيث انه لا ينكر بديلا لكـل هذه المؤسسـات ، فـان مـا يهدف اليه تقويض وهدم حتى لو سماه هو " تفكيك " حتى لو ادعى انه ليس عدميا او تقويضيا .

وكلمة " تفكيك " فى تصورنا مرادفة لمصطلح " ما بعـد الحداثـة " او علـى الاقل تنويـع عليـها (علـى الرغـم مـن ان دريـدا انكر ذلـك فـى حـواره مـع المثقفيـن المصريين فى القاهرة) ففكر ما بعد الحداثة فكر تقويضى معاد للعقلانيـة والمركزيـة والثبـات ويحـاول ان يظـل غارقـا فـى الصيرورة ، فـهو تعبير متبلـور عـن الماديـة الجديدةالسائلة ، شانه فى هذا شان التفكيكية .

وتصدر ما بعد الحداثة عن الايمان بـان اى نظـام فلسـفى او دينـى يسـتند الـى نقطة بدء ثابته متجاوزة (اساس - اصل) وهذا الايمان بـالاصل الثـابت المتجـاوز (

الاله او الكل المادى المتجاوز) الذى يعلو على لعب الدوال وصيرورة المادة - فى تصور دعاة ما بعد الحداثة - يتناقض تماما مع الواقع المادى الذى يعيش فيه الانسان وصيرورته الدائمة ، فالمادية الحقة ضد الثبات وتؤمن بان العالم بلا اصل . كما يرى انصار ما بعد الحداثة ان اللغة ليست اداة جيدة للتواصل ، فثمة انفصال بين الدل والمدلول يؤدى الى لعب الدوال المستقل عن ارادة المتكلم . فالانسان لا يتحكم فى اللغة بل ان اللغة هى التى تتحكم فيه فاللغة تشبه المرأة اللعوب التى توهم المتحدث / الذكر ، الذى يريد ان يطوعها بانها تطيع امره ، ولكنها فى واقع الامر تفعل عكس ما يريد تماما . وهذه الافكار هى ذاتها البنية التحتية الفكرية التفكيكية . لكل هذا يمكن القول بان الرؤية الفلسفية هى "ما بعد الحداثة". اما " التفكيكية" فهى منهجا فى تفكيك النصوص واظهار التناقض الاساسى الكامن فيها.

تحاول التفكيكية / تقويض النص بان تبحث داخله عما لم يقله بشكل صريح واضح (وهو ما يشار اليه الان بالعربية بعبارة " المسكوت عنه ") وهى تعارض منطق النص الواضح المعلن وادعاءاته الظاهرة ، بالمنطق الكامن فى النص ذاته ، كما انها تبحث عن النقطة التى يتجاوز فيها النص القوانين والمعايير التى وضعها لنفسه ، فهى عملية تعرية للنص (بالانجليزية : دى نيود denude) فعل اخز يضاف لترسانة الافعال التفكيكية) وكشف او هتك لكل اسراره (بالانجليزية : دى مستفاى demystify) وتقطيع لاوصاله وصولا الى اساسه الذى يستند اليه . ويرى التفكيكيون انه يوجد داخل كل نص يدعى لنفسه الثبات تنتقض لا يمكن حسمه، بين ظاهره الثابت المتجاوز للصيرورة ، وباطنه الواقع فى قبضة الصيرورة، فكل نص يحتوى على افكار متسقة بشكل ظاهرى ، ولكنها متعارضة بشكل فعلى . ولكن علاقة النص بالواقع لا تختلف عن علاقة الدال بالمدلول ، اى انها علاقة واهية للغاية ، لان النص فى واقع الامر يستند الى ذاته ولا يشير الى شئ خارجه وانما يشير الى ذاته . وقد جعل التفكيكيون همهم تفكيك كثير من الافكار الاصولية (الدينية والمادية) وتوضيح استحالتها والتناقض الاساسى الكامن داخلها، بحيث يظهر ان اللوجوس (المدلول المتجاوز - المركز) الذى يستند اليه اى نص او ظاهرة والذى يوقف لعب الدوال ، يحتوى على تناقضات اساسية لا يمكن حسمها ومن ثم تسقط عنه قداسته وثباته ومركزيته فيسقط فى قبضة النسبية

والصيرورة ، كما تحاول القراءة التفكيكية للنصوص ان تبين ان التناقضات الكامنة داخل نص ما ثنائيات متعارضة بشكل لا يمكن حسمه (من خلال العودة الى نقطة الاصل الثابت) وهى ايضا ثنائيات متداخلة متشابكة ، ومن ثم تسود حالة من الانزلاقية واللعب ويتهدم اى ترتيب هرمى او اى تنسيق للواقع .

وحينما يصل النص الى طريق مسدود وتظهر الهوة الموجودة داخله (العنصر الذى يهرب من قبضة كل النظم المعرفية) عندئذ يظهر عدم تماسك النص وانعدام اتساقه الداخلى فيتعثر المعنى الظاهر ويتناثر ، بعد ان كان متماسكا وله مركزه الواضح ، وتنزلق الدلالة من عالم ترابط الدال والمدلول الى عالم من اللا تحدد وانفصال الدال عن المدلول .

وتتم عملية التفكيك على مرحلتين : يقوم الكاتب بالتعمق فى النص حتى يصل الى الافتراضات الكامنة فيه والى المنظومات القيمية والمعرفية التى يستند اليها ، والى افتراضاته الاصولية واساسه الميتافيزيقى الكامن . اما المرحلة الثانية ، فهى حين يبدأ الناقد فى اكتشاف عنصر ممالئ فى النص (تفصيلات هامشية - مصطلحات غير هامة متكررة - اشارات عابرة) فيأخذ الناقد التفكيكى ، ويظل يعمق فيها ويحملها بالمعانى حتى يبين احتواء الكل الثابت المتجاوز على تفاصيل تقويض من كليته وثباته وتجاوزه ، وحتى يبين مدى اشتراك الثنائيات فى السمات رغم اختلافها ، فهما ليسا متعارضان بما فيه الكفاية وبذلك يتداخل قطبا الثنائية وتختلط حدودهما .

ويضرب الناقد الماركسى تيرى ايجلتون مثلا على التحليل التفكيكى . تذهب المجتمعات الذكورية (المتمركزة حول الذكر) الى ان الرجل هو الاصل الثابت (المبدأ الاول - اللوجوس) والمرأة هى العكس . هذه هى ثنائيات الاولية التى نظن انها تتسم بالصلابة والتحدد . ولكن المرأة فى واقع الامر ، هى الاصل الاخر المسكوت عنه. والمرأة عكس الرجل ، ولذا يمكن ان يشار اليها على انها "الرجل الاخر" فهى ليست برجل وانما هى رجل معيب ناقص (حسب تصور المجتمعات الذكورية) . ولكن الرجل عن طريق استبعاد عكسه واخفائه وعن طريق تعريف ذاته الرجولية كنقيض للمرأة ، فكل وجوده وهويته مرتبط تماما بمحاولته تأكيد وجوده

المستقل عن المراة وحدوده التى تفصله عنها فهو يعرف ذاته فى مواجهة المرأة ، والمراة على علاقة قوية به باعتبارها صورته العكسية . انها صورة ما ليس بهو ، وهى تعبير عن غيابه الذى يخاف منه ، فهو يريد تاكيد حضوره الكامل . ولكنها تصبح بذلك عنصرا اساسيا فى تذكيره بذاته ، فحضوره مرتبط بغيابها . ولذا فان الرجل يحتاج لهذا الاخر حتى حينما ينبذه ، ومضطر ان يعطى هوية ايجابية لما يعتبره لا شئ فكيانه معتمد عليها بشكل طفيلى ويتوقف وجوده على استبعادها . وهو يستبعدها لانها قد لا تكون هذا " الاخر " على اية حال فلعلها اشارة على شئ فى الرجل ذاته شئ يود ان يكبته ويستبعده خارج وجوده وخارج حدوده . فلعل ما هو خارج الرجل يوجد داخله ، وما هو غريب قريب . لكل هذا ، يجد الرجل انه فى حاجة ماسة الى ان يحرس الحدود المطلقة التى تفصل بين عالمه وعالم المرأة وهو يفعل ذلك بكل ما اوتى من قوة بسبب خوفه من ان تحطم هذه الحدود مسألة ممكنة ومحتملة ، فالحدود ليست مطلقة كما قد يبدو لاول وهلة .

ولغو الحديث (هذا) يستند الى افتراض حالتين مستحيلتين :

١ـ حالة من الذكورة الكاملة المنفصلة تماما عن الانوثة ، من جهة ، ومن جهة اخرى حالة من الانوثة الكاملة المنفصلة تماما عن الذكورة ، اذ توجد حدود صارمة تفصل بينهما .

٢ـ حالة اخرى من السيولة الكاملة حيث لا يوجد اى فرق بين الذكر والانثى ولا توجد اى حدود تفصل بينهما .

هذا يعنى ان الحدود بين الرجل والمرأة اما ان تكون حدودا مطلقة او لا تكون على الاطلاق . فاذا كانت الحدود مطلقة ، فهى حالة صراع بين الذكر والانثى وتربص كامل وثنائية متعارضة صلبة ، واذا كان لا توجد حدود ، فهى حالة ذوبان كامل وفقدان للهوية . (ثمة تشابه بنيوى بين هذا الموقف والموقف الغربى العلمانى الحديث من الطبيعة / المادة : اما علاقة غزو وسيطرة وتسخير ، او علاقة قبول واذعان قوانينها وحتمياتها ، دون بحث عن المقولة الوسط :/ التوازن بين الانسان والطبيعة الذى لا يترجم نفسه الى التحام او انفصال كامل ، وانما الى مسافة تفصل بينهما ، ولكنها ليست هوه ، ومن ثم يمكن التفاعل الخلاق بينهما . وقد ترجم هذا

النمط نفسه الى استقطاب علاقة الذات بالموضوع ، وهو تعبير عن الرؤية المادية لعلاقة الخالق بالمخلوق ، حيث يحل الخالق فى مخلوقاته ويلتحم بها ثم يذوب فيها ويختفى ويموت)

وما يستبعده التحليل التفكيكى لعلاقة الرجل بالمرأة هو ادراك ان ثنائية الذكر والانثى ثنائية حقيقية ولكنها ليست مطلقة ، ولا هى مهددة بالاختفاء ، فهى ثنائية فضفاضة . ان العلاقة بين الرجل والمرأة ليست علاقة صراع او ذوبان كامل ، اذ توجد انسانية مشتركة تذوب فيها الفروق بين البشر دون ان يفقدوا هويتهم .

لهذا يمكن ان يتصارع البشر (يتدافعوا فى المصطلح الاسلامى) وان يتوصلوا ، الذكور مع الذكور ومع الاناث ، والاناث مع الذكور ومع الاناث ايضا ، والذكر يدرك هويته من خلال التواصل مع المرأة لا من خلال الصراع معها ، فليس بالصراع وحده يحيا الانسان ، وليس بالصراع وحده تتحدد الهوية . (وتعريف الهوية هنا يذكرنا بالتعريف الصهيونى للهوية اليهودية ، فهذا التعريف يذهب الى ان اليهودى عبر تاريخه فى صدام دائم مع الاغيار ، ومع هذا يطالب الصهاينة ان يصبح اليهود امة مثل كل الامم ، وتصبح الدولة الصهيونية مثل كل الدول : من التفرد الكامل الى الاندماج الكامل ، ومن الانفصال الى الالتحام) .

ان النقد التفكيكى لا يفك النص ويعيد تركيبه ليبين المعنى الكامن فى النص (كما هو الحال مع النقد التقليدى) وانما يحاول ان يكشف التوترات والتناقضات داخل النص وتعددية المعنى والانفتاح الكامل ، بحيث يفقد النص حدوده الثابتة ويصبح جزءا من الصيرورة ولعب الدوال ، ومن ثم تختفى الثنائيات والاصول الثابتة والحقيقة والميتافيزيقا . فالتفكيكية هى احدى التبديات العديدة المادية الجديدة واللاعقلانية السائلة .

الاله والجوكر :

وقد ظهرت انزلاقية دريدا بشكل واضح حينما حضر الى القاهرة . فها هو ذا فيلسوف التفكيكية والتقويضية والانزلاقية دريدا والسيولة الفلسفية يقرأ بشكل متعجل شيئا عن مصر ، ثم يخبرنا بلهجة الواعظ الواثق من نفسه ان هناك اكثر من

مصر ، اى ان هناك عدة هويات مصرية ، ومن ثم فمصر هى مصدر اللاتحدد . واحدى حيل التفكيكيين ان يبينوا ان هناك اكثر من مركز وان ثمة تعددية مفرطة تتجاوز الحدود التى وضعها النص لنفسه . اى ان هناك فائضا للمعنى . هذا الفائض يهدم المعنى ويفك المركز ويقوض الصرح ويهدم البناء ... الخ . هل يفعل دريدا هنا شيئا مماثلا بمصر ؟ هل يستخدم "التعددية " التى تسم الواقع الانسانى كستار من الدخان يختبئ به التعددية المفرطة التى تقويضه ؟ فاذا كانت مصر بالفعل ذات هويات متتابعة (والبقية تأتى) الا يعنى هذا ان مصر لا هوية لها ، او انها هويات زائلة متتابعة ، او انها يمكنها ان تكتسب اية هوية قد تقترحها علينا اسرائيل بتشجيع البيت الابيض وبمساندة البنتاجون (مثل الهوية الشرق اوسطية على سبيل المثال) وكأن هوية مصر دال بلا مدلول ، او كأنها دال يتراقص لانه سقط فى قبضة الصيرورة وشبكة الاختلاف والارجاء ؟ ما معنى ان يكون لبلد ما هويات مختلفة ، وجوهر مفهوم الهوية هو مجموعة من السمات التى تتشكل عبر التاريخ ، وتعبر عن نفسها من خلال انساق حضارية ولغوية واخلاقية وسياسية وفلسفية واقتصادية تتسم بقدر من الثبات، رغم كل ما يعتريها من تغير ؟

ويتحدث دريدا عن مصر الفرعونية ، وعن الاله تحوت باعتباره شخصية تقف فى مواجهة كل ما يمثل الاب وسلطته : " تحوت ليس مكان ، ولكنه يمكن ان يمثل كل الشخصيات والاماكن . اذا ، الاله / الكلمة تحوت تلعب / يلعب كل الادوار ، ويأخذ حركة الابدال والاحلال المستمرة ، وهو الذى اخترع هذه اللعبة بكاملها انه الجوكر فى ارادة هذه اللعبة بكاملها " . هل هذا الكلام له اساس فى علم التاريخ ؟ وهل يوافق عليه بعض علماء المصريات ، ام ان دريدا يفكك النص ويفكك التاريخ ليفرض رؤيته باعتبار الدال ليس له علاقة قوية بالمدلول ؟

للاجابة على هذا السؤال قمت ببحث صغير فانا لست من علماء المصريات . فاتصلت بصديقى الدكتور احمد عفيفى . كما استشرت المعاجم التالية : موسوعة الاديان لفرجيليوس والموسوعة البريطانية والدليل القصير للميثولوجيا الكلاسيكية من تأليف ج . م . كيركود والقاموس الكلاسيكى القصير من تاليف سير سميث (وكلها بالانجليزية) وديانة مصر القديمة لادولف ارمان ومعجم الحضارة المصرية القديمة لجورج بوزنر واخرين (وقد نشرت مكتبة الاسرة ترجمة لهذين الكتابين

الاخيرين) .؟ فوجدت ان تحوت هو اله القمر ويبدو انه مسيطر على كل ما يتعلق بالثقافة الذهنية مثل اخراع الكتابة وتسجيل الاحداث والقوانين . وكان يحسب الزمن والسنوات والتقويم ، وهو مؤسس النظم الاجتماعية ، وهو الذى يشيد المدن ويضع حدودها ، وهو وزير وقاضى وكاتم سر الالهة ومستشارها وممثلها فى الارض ، ورب كلمات الالهة ومفسرها وهو الذى يزن قلوب الموتى فى يوم الحساب ويخبر الاله اوزوريس بالنتيجة . وهو الى فضل هذا كله ساحر بارع يستطيع تحويل اى شئ يريد الى اى صورة يشاؤها (وذلك لمعرفته بقوة الكلام الخلاقة) . وهو الذى حمى ايزيس خلال فترة حملها ، وشفى حورس من الجرح الذى سببه ست . وان اردنا تفسير دلالة الرمزية (من منظور خطابنا الحديث) لقلنا ان تحوت هو رمز الثقافة والانسانية والذاكرة التاريخية : انه رمز انسلاخ الانسان عن الحالة الطبيعية ودخول عالم الحضارة . وان كانت عنده مقدرات سحرية فذلك لانه تعلم الكلمة عن الاله . فالاله هنا هو المدلول المتجاوز ، الذى يوقف لعب الدلالات وزحف عبثية الطبيعة على الانسان ، وهو الذى يمنح الانسان قداسته ومركزيته ، ومن الواضح ان تحوت ليس شخصية متمردة ، بل انه بار بالام اوزوريس .

فما مصدر حديث دريدا اذا عن تحوت باعتباره اوديب المصرى الذى يثور ضد الاب، وباعتباره جوكر يلعب كل الادوار ؟ يبدو ان الاغريق قد ربطوا بين تحوت واحد واحد الهتهم ، وهو هرميس . وهذا الاخير (فى الاسطورة الاغريقية) سرق ، يوم مولده ، قطيع غنم من اخيه غير الشقيق ابوللو (ولذا فهو اله اللصوص) . ولكن هرميس له جوانب اخرى غير هذه ، فهو على سبيل المثال ، رسول الالهة وفى مرحلة لاحقة يصبح من الهة الحق والحقيقة . بل ان هرميس فى مصر فى العصر الرومانى يصبح الوحى الذى يولد الانسان من خلاله والذى يكشف الحكمة الالهية التى يصبح الانسان بواسطتها انسانا جديدا ، ابنا للاله . فكان الحادثة الصراعية الوحيدة فى تاريخ هرميس يتم محوها تماما فى السياق المصرى . ومن المعروف ان فكرة الاله / الاب غير معروفة فى التراث الفرعونى ومن ثم ففكرة الصراع مع الاب غير مطروحة اساسا . والتراث الفرعونى فى هذا الجانب قريب من الرؤية الاسلامية . فالمعرفة فى التراث الاسلامى لم يسرقها الانسان من اله غيور (كما فعل بروميثيوس الذى سرقها من زيوس ، وكما فعل ادم وحواء اللذان اكلا من

شجرة المعرفة دون اذن من الاله) وانما هى هبـة مـن الله سبحانه وتعالى (وعلـم ادم الاسماء كلها) – (الرحمن علم القران خلق الانسان علمه البيـان) . ومـن خـلال معرفته يصبح الانسان خليفة الله فى الارض كائنا له قداسته ومركزيته .

يتجاهل دريدا كل هذا ولاشك فى ان هذا لعدم معرفته بالتراث الفرعونى ، فهو ليس عالم مصريـات - كمـا اسلفنا . ولكن يبـدو ان خريطتـه المعرفيـة الغربيـة بكـل تحيزاتها حددت رؤيتـه للواقـع ولـذا نجده يـأخذ واقعـة هامشـية (هرميـس وسـرقة القطعان) ويتجاهل كل التفاصيل الاخرى ، ويحاولها الى نموذج تفسيرى يؤكد فكـرة الصراع والرغبة فى ذبح الاب ثم يسقطها على تـراث الاخـر . ودريـدا لا يختلـف فـى هذا عن كثير من المستشرقين المتمركزين حول تراثهم وتحيزاتهم . كما إنـه بتحويله تحوت من رمز الانسانية فى مقابل الطبيعة الـى دال مـنزلق يلعب كـل الادوار ، انمـا يطبق نموذجه التفكيكى الذى يحاول ان يسقط اى دال متجاوز فـى قبضـة الصـيرورة فيصبح اله الحق والحقيقة ومخترع اللغة ومؤسس النظـم الاجتماعيـة مجـرد جوكـر يلعب كل الادوار وهكذا تنزلق مصر والهتها ، بل وتنزلق كل البلاد وكل الالهـة وهـو امر متوقع فى عصر العولمة وحرية التجارة والحدود المفتوحة ؟

وموقف دريدا من تحوت مصر ينم عن خيلاء عميقة وعن درجـة عاليـة مـن اللوجوسنتريستى . واللوجوس هنا هو الذات النرجسية الغربية ، الفردية والجماعية ولعله انطلاقا من هذا سأل دريـدا عن عدم وجـود الشـباب الـم يكفـه ان قـابل بعـض المثقفين العرب من المتخصصين فـي الحضـارة الغربيـة والفلسـفة الحديثـة ؟ ام انـه يظـن ان العـالم العربـى ، بشـيوخه وشـبابه واطفالـه ، مشـغول باشـكالياته الفلسـفية وبانفصـال الـدال عن المدلـول والاخـترجلاف والنصوصيـة ؟ الـم يتصـور ان العـرب عندهـم اسئلة اخرى واشـكاليات اخرى لعل معرفتـه بـها كـانت تمنحـه شـيئا مــن المعرفــة، وتشــفيه قليــلا مـــن الايروسنتريســتى وهـــى مـــن اســـوا اشـــكال اللوجوسنتريستى.؟ بدلا من ذلك جاء دريدا ليبحث عن التفكيك فـى حضارتنـا ومسـخ تحوت حتى يمكنه ان يدخله قالبه ، واصبح تحوت بانى المدن ومكتشـف اللغـة ، الـه الحق والحقيقة ، اله جوكر تفكيكى .

الاستراتيجية والجنون :

ولكن تحوت فى واقع الامر ليس جوكر الذى يلعب كل الادوار وانما هو دريـدا فها هو ذا فيلسوف الشك والتفكيك يخبرنا فجأة وبدون سابق انذار وبيقين عميق انه

يؤمن ايمانا لا يتزعزع ببعض الثوابت . ولكنه قبل ان يفعل ذلك ، ينبهنا الى انه سيتلو علينا ما يسميه " شهادة ايمان استاذ يعمل وكانه يطلب منكم الاذن بان يكون خائنا او غير وفى بعاداته " . ما معنى هذه العبارة ؟ هل تعنى انه قد غير موقف وتبنى موقفا جديدا ؟ لا بأس فى هذا فمن حق اى انسان ان يغير موقفه ، فنحن نقضى حياتنا الفكرية فى عملية نضوج مستمرة . ولكن الا يستحسن ان يبين لنا مواطن التحول واسبابه ؟ ولم يستخدم كلمة "خيانة " ؟ هل يفصل الجوكر الدال عن المدلول مرة اخرى ؟ ام انه استبدل ايمانا بايمان (اشرنا من قبل الى الموقف الغربى الحديث من الطبيعة / المادة : غزو او اذعان ، انفصال او التحام . هذا النمط الاستقطابى نفسه يتبدى هنا التارجح بين الايمان الصلب والشك السائل ، وبين الحضور الكامل او الغياب الكامل ، بين الالتحام الكامل بين الدال والمدلول او الانفصال الكامل بينهما ، اما المقولة الوسط والايمان الفضفاض بان هناك اتحادا وانفصالا ينجم عنهما قدر انسانى من المعرفة يصلح لتسيير حياتنا فهو ما يستبعده تماما هذا التارجح وفى تصورى انه تارجح حتمى بسبب غياب المركز المفارق لكل من القطبين ، اى انه نتيجة حتمية لموت الاله ومحو ظلاله ؟) .

وجوهر رسالة دريدا الايمانية الجديدة هو انه ينبغى للجامعة الحديثة ان تتمتع بحرية غير مشروطة ، فالجامعة هى صاحبة الحق المبدئى فى التفكيك كحق غير مشروط وفى قول كل شئ . وهكذا يتحول التفكيك الى نقطة ثبات ميتافيزيقية ، الى حضور وتمركز حول اللوجوس او كما يقول هو نفسه :" وبهذا يكون للتفكيك (ولا استحى ان اقول ذلك واطالب به) موقعه المتميز فى الجامعة فى العلوم الشاملة كموقع للمقاومة التى تضم الجميع " . وهكذا نقض دريدا رؤيته تماما وسقط سقوطا شنيعا فى الميتافيزيقا ، (ولعله لهذا تجاهل تماما سؤالى : هل يمكن تفكيك التفكيك ؟ لاننا لو لم نفعل فانه يتحول الى مطلق، لوجوس؟) وهنا يمكن ان نسأل : لم " لا يستحى دريدا بعد ان كتب عشرات الكتب يهاجم فيها نقط الثبات (الحضور - التمركز حول اللوجوس والمنطوق - المدلول المتجاوز)؟ لم لا يعتذر عما بدر منه من تفكيك وهجوم على الميتافيزيقا وعلى اى ثبات واى ايمان ؟ .

وقد سأله الدكتور صلاح قنصوه سؤالا فى غاية الاهمية والعمق ، اذ ذكره بقوله:" ان التفكيك ليس منهجا بل استراتيجية " ثم سأله : ما الهدف من هذه

الاستراتيجية ؟ فاغرقنا جاك دريدا كعادته فى فيض من الكلمات فقد قال :" ان استراتيجيته دون غاية ، وتفكيره لا هدف له " و " ذلك (كما اكد كاهن التفكيكية الاعظم) اشبه بالجنون " ثم اضاف قائلا :" وانما ارضى بالجنون " . هل يقوم دريدا بتفكيك خطابه بنفسه بادعائه ان ما يقال هو مجرد جنون وهذيان فيستعصى تفكيكه على الاخرين ؟ وقد اخبرته عن حالة مماثلة حالة ابن سودون المصرى ، الذى كان يكتب شعرا هزليا يفكك نفسه بنفسه ، (" الارض ارض والسماء سماء / وجهنم قيل بانها حمراء " - " عجب عجب عجب عجب / قطط سود ولها ذنب " - " وكاننا والماء يجرى حولنا / قوم جلوس من حولهم ماء ") ولكن حينما كان ابن سودون المصرى يفعل ما يفعل يكتب قصائد الدال فيها اخبارى محض او يشير الى ذاته وحسب ولا يشير الى اى مدولول فانه كان يعرف وكان مستمعوه يعرفون، انه ينزلق متعمدا واعيا بين الدوال ، وانه كان يفعل ذلك اما للترفيه عن مستمعيه او ربما للتغلب على لحظات من العدمية تنتاب كل انسان . ولذا كانت قصائده تقابل بالضحك فالجميع كان يعرف انها حالة من الجنون المؤقت تهدف الى الترويح عن النفس المتعبة (وليست رؤية شاملة للكون) . اما ان ياتينا الفيلسوف ويلقى علينا باراته بمنتهى الوقار، ثم يخبرنا ان ما يقول هو الجنون بعينه(ليس مجازا بل فعلا) ثم يطلب منا ان نصدقه ، فهذا امر جد مختلف . ان الجنون حالة مستعصية من انفصال الدال عن المدلول فاذا كان المجنون يرضى بالجنون فماذا يفعل العقلاء الراغبون فى الدخول فى حوار يتجاوز الجنون ويتطلب وجود مدلول متجاوز ، وهو فى هذا الحالة الايمان بان الوعى افضل من الغيبوبة ، وان العقل افضل من الجنون وان الصحة النفسية افضل من المرض النفسى . واذا اعترف الفيلسوف بالجنون ، اليس من الواجب عليه الصمت ، ام ان الجنون هنا هو احدى ادوات دريدا التفكيكية التى يفرض عن طريقها فكره ؟ اليست هذه طريقة فاشية فى التعامل مع الاخر ؟ فالمجنون لا يمكن الحوار معه ، ففكره مكتف بذاته ولا يشير الى اى واقع الا الصور والافكار الموجودة فى مخيلته ، تماما مثل الدال المنفصل عن مدلوله .

ثم يكمل دريدا حديثه المجنون / العاقل او العاقل / المجنون او العاقل الذى يدعى الجنون او المجنون الذى يدعى العقل فيقول : " انها استراتيجية دون اتجاه ، فلو عرفت الاتجاه لما ذهبت اليه ، انا اهتم بالمستحيل ولا اهتم بالممكن ، اذ ما قيمة

تحقيق شئ ممكن؟ " وهذا سؤال خطابى يستحق ان نتوقف عنده فهو يفترض ان الاهتمام بالمستحيل دون الممكن مسألة بدهية مقبولة من الجميع ، العقلاء والمجانين على السواء والامر فى الواقع ابعد ما يكون عن ذلك . فالاهتمام بالمستحيل ، فى تصورى ليس جوهر الجنون وحسب وانما هو جوهر الفاشية ، فمن يهتم بالمستحيل ويحاول فرضه على الواقع لابد ان يلجأ للارهاب مثلما فعلت الحركة التفكيكية الكبرى : الصهيونية التى طرحت تصورا مستحيلا : ان فلسطين ارض بلا شعب ، وان الجماعات اليهودية شعب بلا ارض . وقد ثبت من خلال الممارسة ان الارض تعج بسكانها ولذا كان لابد من اللجوء لدير ياسين وكفر قاسم والطنطورة وغيرها من اليات تفكيك الفلسطينيين وبنيتهم الحضارية وفرض المستحيل الصهيونى على واقعهم الفلسطينى بكل ما كان يحوى من امكانات حضارية انسانية كما ثبت ان الجماعات اليهودية لا تكون شعبا ولذا فهى لا تعود لارض الميعاد (كما كان الزعم والامل) الا بالعنف احيانا او بالرشوة احيانا اخرى (وهى اليات تفكيكية اقل بطشا ، ولكنها فى نهاية الامر تفكيكية) . كل هذا يقف على طرف النقيض من محاولة اكتشاف امكانيات الواقع (المادى والانسانى) الكامنة ومحاولة تحقيقها (فك الدولة الصهيونية ، وتاسيس دولة تتسع لكل مواطنيها من كل الاديان والاثنيات) فمثل هذه المحاولة هى جوهر التفكير الثورى الخلاق . لان تحقيق الامكانية ليس مسألة حتمية فهى يمكن ان تجهض من خلال القوة الغاشمة ، ومن ثم لا تنتقل من عالم الامكانية الى عالم الواقع .

الانسان والحيوان :

ومن خلال دراستنا لاليات تحليل الخطاب وقراءة النصوص (الادبية وغير الادبية) تعلمنا ان هناك نموذجا كامنا وراء اى نص حتى لو كان فيضا من الكلمات يحاول صاحبها ان يغرقنا فيها . وقد بذلت جهدا جهيدا ان احتفظ بتوازنى وانا اطفو وانزلق على كلمات دريدا حتى يتسنى لى الوصول الى النموذج الكامن (المدلول المتجاوز) وراء خطابه ، لاقف على ارضه الصلبة واطل على خطابه الانزلاقى التقويضى التفكيكى . وبعد طول عناء وجدت ان تفكيكيته لا تختلف من قريب او بعيد عن النزعة التفكيكية العامة فى الحداثة الغربية (والتى اشرنا اليها من قبل) . يقول دريدا فى عبارة كاشفة :" سوف تتناول العلوم الانسانية الجديدة تاريخ الانسان

وتاريخ فكرته وصورته و " ما هو مميز له " وستتناول سلسلة لا تنتهى من التناقضات التى تحدد ماهية الانسان وخصوصا التناقض التقليدى بينه وبين الكائن الحى الذى يقال عنه انه حيوانى ". ثم يضيف دريدا انه يزعم " ولن اتمكن من التدليل هنا - بان اى من المفاهيم التقليدية " لما يميز الانسان " وبالتالى كل ما نضعه كنقيض له لا يمكن ان يصمد امام علمى وتفكيكى مناسب . ان ما يقوله دريدا ببساطة شديدة هو انه لا يوجد سوى عالم الطبيعة / المادة وان ثمة قوانين عامة تسرى على الحيوان سريانها على الانسان ، ومن ثم لابد من تفكيك الانسان برده الى ما هو دونه، اىعالم الطبيعة / المادة والحيوان والاشياء . وهو فى هذا لم يات بجديد ، فاطروحته التفكيكية المعادية للانسان هذه لا تختلف من قريب او بعيد عن دعاة الاستنارة المظلمة واللاعقلانية والمادية السائلة الجديدة .

ولكن دريدا لا ينقل لنا مقولته ببساطة ووضوح وانما يلجا الى اغراقنا فى فيض الكلمات مما يضطرنا الى الدخول فى عمليات مركبة من التفكيك واعادة التركيب . فقد قال انه يزعم " دون ان يملك الدليل " ولا ندرى على اى اساس اذا يمكنه ان يطلق التعميمات عن هذه الاشكالية الكبرى فى العلوم الانسانية ، اشكالية الفرق بين الانسانى والطبيعى (المادى) لعله مجرد احساس ام حدس ام تخمين ام حلم ام مجرد جنون ، او لعله الناقد السوبر مان الذى يقول ما يريد ويفرضه على النص الذى مات مؤلفه . من حق دريدا ان يحس وان يحدس ويخمن ويحلم ويجن ، ولكن هل من حقه ان يعمم استنادا الى هذا الاحساس الباطنى الذى لا يسنده اى دليل؟ (ولعله فعل نفس الشئ فى تفسيره لشخصية الاله تحوت) خاصة وانه يقرر بعد ذلك (استنادا الى هذا الزعم الذى لا يستند الى دليل) ان "المفاهيم التقليدية لما يميز الانسان عن الحيوان لا يمكن ان يصمد اما تحليل علمى وتفكيكى مناسب"(نعم ان العلمى هنا مرادف للتفكيكى) . ولنلاحظ هنا انه كى يخفف من وطأة النزعة المعادية للانسان ولمركزيته لا يشير الى "المفاهيم الانسانية (الهيومانية)" وانما الى "المفاهيم التقليدية" كى يعطى طابعا ثوريا لعبارته يختبى تضميناتها الرجعية المعادية للانسان واستمرار لنفس التكتيك لا يشير دريدا الى الحيوان مباشرة وانما الى "الكائن الحى الذى يطلق عليه الحيوان" ومصطلح "الكائن الحى" يجمع بين الانسان والحيوان ، اى ان دريدا يؤكد مقولته من خلال استراتيجية بلاغية ويسربها

لنا دون ان نشعر . وعبارة "يقال عنه" هى تهميش لحيوانية الحيوان وتشويش عليها فهو ليس بحيوان بكل الدلالات والايحاءات السلبية للكلمة، وانما " يقال عنه حيوان"اى انه يفصل من خلال عبارته بين الدال حيوان ومجموعة الصفات الحيوانية التى يتسم بها هذا الكائن .

يمكن ان نزيح كل ذلك جانبا ونقول ان دريدا يوكد (رغم استخدامه لكلمات مثل: "ازعم و " ولا يوجد دليل " و " يقال له " ..الخ) انه لا يوجد ما يميز الانسان عن الحيوان اى انه يصفى تلك الثنائية الاساسية التى تسم الفكر الانسانى (الهيومانى) الغربى ثنائية الانسان / الطبيعة ، ليصبح الانسان كائنا طبيعيا ماديا ساقطا فى قبضة الصيرورة وبذلك ينفصل الدال الانسانى (كما تعرفه الفلسفات التقليدية ، باعتباره متميز عن كل الكائنات الحية الخرى) عن مدلوله ، ويذوب فى سيولة كونية حيوانية ، ويدخل فى رقص الدال ويصبح نصا مفتوحا تماما مثلما سقط من قبل الاله تحوت رمز الانسانية فى عالم الصيرورة والسيولة المادية .

ان ما ينادى به دريدا ليس حلم المستحيل، وانما بالعكس هو حلم "الواقعى" المغرق فى الواقعية وفى التكيف مع العمليات المادية , فهو يدعو الى انكار امكانيات الانسان والزج به فى عالم الحيوان الذى له حدود ضيقة واضحة ، ويمكن دراسته علميا وماديا ، ومن ثم يمكن التنبؤ بسلوكه بل وبرمجته . ما المستحيل فى هذا ؟ فيسال دريدا اسبينوزا الذى شبه الانسان بالحجر او نيوتن الذى شبه العالم بالساعة او داروين الذى شبه الانسان بالقرد ، او فرويد الذى اكتشف ان القرد يوجد داخلنا وليس خارجنا او فيسال اخيرا بافلوف والسلوكيين عن الانسان الذى يفترض فيه انه يتصرف كالكلب خاضعا تماما للافعال المنعكسة الشرطية ثم سووا الواحد بالاخر.

كل هذا يؤكد ان دريدا هو تعبير متبلور عن المادية الجديدة السائلة والاستنارة المظلمة التى تنكر مركزية الانسان بل وفكرة المركز نفسها ولذا فان حديث دريدا عن رابطة النسب التى تربط التفكيك بالاستنارة (المضيئة) هو من قبيل التدليس . وحينما اخبرته ان هناك اشاعات فى شوارع القاهرة انه اصبح انسانيا (هيومانيا) عالميا (وما كنت اعنيه فى واقع الامر انه اصبح متمركزا حول اللوجوس لانه يؤمن بقيم تدعى اعلمية فتوقف لعب الدوال) اجاب بانه لا يوجد تناقض بين التفكيك والدعوة الانسانية (الهيومانية). ولكن محاضراته تبين عكس

ذلك . او على الاقل تبين ان الانسانية التى يدافع عنها ليست هى الانسانية التقليدية وانه متمركز حول اللوجوس وحسب ، ولكنه لوجوس بلا تيلوس ، مطلق بلا غاية معاد للكينونة الانسانية .

انطلاقا من هذا الزعم / التأكيد والشك / اليقين (عدم وجود ما يميز الانسان عن الكائن الحى الذى يدعى الحيوان) يخبرنا دريدا ان من اهم وظائف الخطاب التفكيكى الحر غير المشروط هو تفكيك مفهوم السيادة ، خاصة " حدود الدولة القومية وسيادتها المزعومة " وهنا نشعر بانه خلف السيولة يوجد برنامج تفكيكى عولمى ، فالدولة القومية فى العالم الثالث (رغم كل مشاكلها) ليست هى الغول الذى ظهر فى العالم المتقدم باجهزتها الامنية والاعلامية والتربوية المتقدمة وفك الدولة القومية عندنا واضعاف سيادتها يعنى فتح الابواب على مصراعيها للشركات عابرة الجنسيات التى تفوق ميزانيتها ميزانية عدة دول من دول العالم الثالث مجتمعة .

ثمة اجندة خفية وراء الدعوة للحرية غير المشروطة للتفكيك الذى يتشح بوشاح العلم والاخلاق ويحاول ان يسقط الهوية ويمحو الذاكرة التاريخية . وانا اذهب الى ان التفكيكية وما بعد الحداثة هما فى واقع الامر ايديولوجية النظام العالمى (الاستعمارى) الجديد الذى يحاول ان ينسينا هويتنا وخصوصيتنا وتراثنا وذاكرتنا التاريخية، حتى يمكنه ان يفتح حدودنا لراسماله وادواته ومخابراته واعلامه (ويرفض فى الوقت نفسه ان يعطينا التكنولوجيا تحت شعار حماية حقوق الملكية، ويرفض هجرة العمالة من العالم الثالث تحت شعار حماية امنه الاجتماعى ؟).

وقد ساله الاستاذ محمود امين العالم والاستاذ محمد سيد احمد والدكتورة امينة رشيد والدكتور محمد الكردى والدكتور حسن حنفى عدة اسئلة هامة فكانت اجاباته مراوغة الى اقصى حد ، ولا ادرى هل احتفظ المجلس الاعلى للثقافة بتسجيلات للحوارات وهل سيقوم بنشرها فى المستقبل ؟ لو كان فعل ذلك فانه سيزود دارس الفلسفة العربية بوثيقة فى غاية الاهمية تلقى الضوء على هموم المثقفين المصريين وعلى بنية تفكير دريدا. والله اعلم .

جاك دريدا ونظرية التفكيكية

ترجمة : احمد حمدى حسن

تعتبر " التفكيكية " المغزى العميق لحركة ما بعد البنيوية في النقد الأدبي, فهي تثير الجدل الحي المعاصر حولها ؛ ربما لانه لا توجد نظرية نقدية تمتلك القدرة على تعظيم السحر الفتان للإبداع اكثر من نظرية التفكيكية , على الأقل خلال الثلاثين عاما الأخيرة . ويمكننا أن نضع في جانب مجموعة من النقاد الحقيقيين (أمثال هلز ميلر J.Hillis Millier , و بول دى مان Paul de Man, و جيفرى هارتمان Geoffrey Hartman , و هارود بلوم Harold Bloom) باعتبارهم رواد للتفكيكية على مستوى النظرية والممارسة - رغم تنوع أساليبهم وصيغهم .

لنرى في الجانب الآخر مجموعة متنامية العدد من النقاد المدرسيين , الذين يعرفوا كامتداد أساسي للتقليد النقدي المدرسي المفتقد لتواصله مع التفكيكية , فهم يرون التفكيكية محض سخافة او شيطانية او مملة Monstrous (أي غير منتظمة النسق) , و بالرغم من ذلك لا يوجد مركز فكرى في أوربا أو أمريكا خالي من جدل حي حول قيمة هذه النظرية الجديدة في النقد .

هل حقا التفكيكية (غير منتظمة النسق) مملة ؟ لو كان هذا غير حقيقي , فلابد من طرح السؤال التالي كيف ؟ ولماذا ؟ و لو كان هذا حقيقي , فلماذا كل هذا القدر من الاحتفاء بها ؟ اننا لا نستطيع الإجابة على هذه الأسئلة إلا بعد عملية فهم و إعادة تقييم المفاهيم المرجعية للتفكيكية , والبداية الصحيحية لعملية الفهم هذه تكون من كتاب دريدا of Grammatology , ذلك الكتاب المقدس للتفكيكية مع الأعمال الأخرى الخصيبة لجاك دريدا والفلاسفة الفرنسيين و النقاد.

وبموجب عملية اكتشاف التفكيكية من خلال دريدا ونظريته , اعتقد أننا سنكون بصدد عقبتين سائدتان في عملية الاكتشاف هذه (من خلال دريدا) . العقبة الأولى تكون من خلال الاصطلاحات والمفاهيم الجديدة عند دريدا , أو أسلوبه المضلل إلى حد ما , أما العقبة الثانية فهى تتمثل في كثرة الآراء الناقدة له و التي تتجاهل إلقاء الضوء على بعض المفاهيم الصعبة عند دريدا فتكون أبحاثهم محض

تأويل غير ذي صلة مع الشكل الدريدى للتفكيكية . وأنا هنا أريد توثيق بعض التعليقات الناقدة للتفكيكية قبل وصف و إعادة تقييم مفاهيم التفكيكية .

يتحدث أم . هـ . ابرام M.H.Abrams عن الجزء المميز في نظرية دريدا قائلا : " هو – أي دريدا – ينتقل في أبحاثه من اللغة إلى الأدب أو إلى الكتابة أو إلى النص المطبوع ذاته ؛ من اجل عملية فصل النص عن مؤلفه في حدود طراز خارجي غير متحكم فيه من قبل المؤلف(١) " . ليس هذا مجرد تبسيط لدريدا وموضعه له فحسب ولكنه أيضا ممارسه للتفكيك على نظرية دريدا . فابرام ومجموعة من البنيويين الفرنسيين يمارسوا التفكيكية ذاتها - باعتبارات تدميرية - على دريدا من خلال محاولة إعادة تعريف بعض المصطلحات أو الكلمات المفاتيح في النقد التفكيكى , وإكسابها معاني مختلفة بطريقة تفكيكية , فما دامت المفاهيم النصية يتم التحكم فيها خارجيا فان ابرام يتحكم في مفاهيم أساسية مثل : كتابة "Writing" أو نص " Text" بطريقة تجعلها غير متصلة مع التأويل الدريدى لها . فتفكيك ابرام لدريدا ليس افضل من نظرية دريدا التفكيكية بل أن هذا التفكيك (في صالح التفكيكية) ؛ لانه يخبرنا لماذا تكون التفكيكية افضل من التفكيكية ؟! أي إنها محاربة شيء باستخدام نفس الشيء.

و ينتقد نيوتن جارفر Newton Garver دريدا باعتباره واحد من فلاسفة اللغة ؛ اللذين يؤكدون على اسبقيه الاعتبارات السجعية (الشكل الموسيقى للفظ) Rhetoric على المنطق فهو يقول أن : " دريدا يسقط داخل الحركة التي تتعلق بدور اللفظ في الخطاب الفعال , فيرى اللفظ كجوهر للغة والمعنى والتي تتعلق بالمنطق كاشتقاق من الاعتبارات الموسيقية السجعية للفظ " (٢)

أن الحجة التي يطرحها جارفر , هى أن التفكيكية سيناريو للموسيقى اللفظية وهذا يجد تدعيما من هيلز ميلر J.Hillis Miller أحد النقاد التفكيكين الرواد الذي يقول : " يمكن الكشف عن التفكيكية من خلال تفعليها في أشكال ومفاهيم وسرديات التراث فتكون التفكيكية بدورها سيناريو للموسيقى اللفظية"(٣)

أما ميورى كريجر Murray Krieger فهو يعتقد أن دريدا "ناقد بنيوي...ولكنه يفعل البنية خارجيا Outdoes وربما لا يفعلها Undoes جيدا" "والعلاقة بين البنيوية و التفكيكية تكون قريبه الشكل من الهجوم القديم على الشعر كصناعة للأساطير من قبل أفلاطون " (٤) (رغم الدور المحوري الذي تلعبه الأسطورة في فكر أفلاطون)

ويرى فريدريك جيمسون Fredric Jameson أن أفكار دريدا تنكر ذاتها باعتبارها خدعة تحاول العبور إلى ما وراء الميتافيزيقا , أو الهروب من النموذج القديم لها إلى داخل بعض الأشياء الجديدة والغامضة . (٥)

هذه التعليقات تعطينا فكرا مفيدا في عملية اكتشاف التفكيكية , فقد تكون موجها خارجيا لنا ومساعدا أوليا لفهم نظرية دريدا , ويمكن لنا أن نستخرج منها الآتي : ينتمي دريدا إلى مجموعة من فلاسفة اللغة ؛ الذين يعتقدون أن المنطق مشتق من الاعتبارات السجعية الموسيقية للفظ ؛ أي انه يعتقد في أسبقية تلك الاعتبارات على المنطق وهذه الاعتبارات الموسيقية هي التي تكون بمثابة قوة غلق و إحكام لهذه الكثرة من الاحتمالات (عن المعنى) التي تمزق المحتوى الفكري للرواية .

يعيد دريدا السؤال القديم الذي سأله أفلاطون عن الأسطورة و هو نفس السؤال الذي يسأله دريدا عن التمثلات reprrresentation

ينتقل دريدا من الاهتمام بالمنطوق (الاهتمام القديم التقليدي) إلى الاهتمام بالمكتوب وهذا بطبيعته يغلق حدود النص ويضعه في إطار من التمثلات المفتقدة .

هذا ما يمكننا استخراجه من التعليقات الناقدة لدريدا ولكننا يجب أن نعلم أن هذه الصورة المتكونة عن دريدا عند النقاد ماخوذه من مصادر ثانوية أي مجموعة من المجهودات لفهم دريدا و التفكيكية وليس كتب دريدا نفسها (باستثناء استشهادات صغيرة) كما تنبئنا بذلك الإحالات المرجعية لهؤلاء النقاد , لذا فاننا نجد بعض النقاد يخطئون في فهم دريدا أو بافتراض عدم خطئهم , هم يريدون تأويل دريدا بشكل فاقد للصلة مع أفكار دريدا نفسه . نقول هذا بالرغم من أن نقاد أمثال بلوم , و ملير , ودى مان , وهارت مان هم نقاد تفكيكين , فهم كدريدا ذاته , لكن

لكل منهم مدرسة مستقلة تتصادم مع دريدا في بعض الأحيان , فهم ليسوا دريدين بالمعنى الحقيقي ولكنهم تفكيكيون عموما . ولفهم التفكيكية لابد أولا من فهم دريدا الأستاذ الأول العظيم للتفكيكية كخطوة أولى , و أول خطوة لفهم دريدا هي كشف الأغطية عن المفاهيم الدريدية . و النظرية التفكيكية تحتاج للعديد من التحليلات الدورية الطازجة قبل الولوج الى أي نقد لها فلابد للذي ينتقد التفكيكية أن يعرفها بدقة , وهى نظرية لا تعرف ببساطة شانها في ذلك شان أي نظرية معقدة وغامضة. و في الوقت الراهن يستطيع المرء توضيح أساس المصطلح , بان دريدا يهدم النقد التقليدي , و يفتنا بسحر الفعل التفكيكى , وهذا سيكون موضوع أول جزء من ذلك التحليل , إلا أنني وبعد أن اصف واحلل المصطلحات الدريدية أستطيع أن أجيب مباشرة على ذلك السؤال كيف تستطيع التفكيكية إعادة تشكيل النقد الأدبي ؟ وفى المرحلة الأخيرة من تحليلي سأوضح لماذا تدعى التفكيكية سخافة , وهى ليست سخافة و إنما تعد التفكيكية مضمون روحي .

المكتوب Writing و المنطوق Speech هم أهم كلمتان تفيدنا في فهم التفكيكية؛ فهذه الكلمات لها مغزى خاص في المفاهيم التقليدية للغة , حيث يكون المنطوق سابقا قبليا على المكتوب أي أن المكتوب يحمل فوق المنطوق . فالكلمة المنطوقة (Phone) ليس لها وجودا خارجيا أو تأثيرا ذاتيا و إنما هي صورة سمعية (The Acoustic Image) يتم تمثلها في عملية استحضار المفهوم . فالكلمة المنطوقة أو الصورة السمعية قد ماتت بمعنى إنها كداله (علامة أو دالة signifier) تكون مخمده داخل نفسها (ليس لها دور) في عملية إعطاء الدلالة للمدلول(signified). فالمدلول أهم من كل أو أي شيء , ويمكن فصله والحصول عليه من خلال الصورة السمعية فقط,الصورة السمعية تكون هنا الدال . هذه بعض الأشياء التي تشبه الثالوث في العلاقة بين العقل الإنساني , والدال (الصورة السمعية), والمدلول (المفهوم) .

و الآن , يصح لنا أن نسأل عن موقع المكتوب أو الكلمة المكتوبة في هذا الفهم التقليدي للغة ؟ وبناءا على المفهوم التقليدي للغة ترد الكلمة المكتوبة إلى كونها تمثلات مطبوعة أو مرسومة (Graphic Representation) للكلمة المنطوقة بمعنى أن الكلمة المكتوبة دال على الكلمة المنطوقة التي هي دال أصلى

على المدلول بحيث تصبح الكلمة المكتوبة دال ثانوي . أي أن الكلمة المكتوبة لا تستطيع أن تفعل اكثر من إنها تساعد في تكوين التمثل السمعي للكلمة المنطوقة بينما الكلمة المنطوقة هي الدال الأصلي , الذي يقيم علاقة الدلالة مع المدلول . ويمكن توضيح هذا بمثال لو استدعيت مفهوم مثل rose أولا ستسمع هذا الصوت roz هذا الصوت سيكون في عقلك صورة سمعية تكون بمثابة دال على الزهرة , لكن إذا وجدت أمامي هذه الكلمة مكتوبة في بناء مطبوع rose فالخيال المطبوع (Graphic Image) لا يستطيع أن يعطيني تمثلا عن المعنى فهو مجرد بناء مرئي يتحول لصوت غير مرئي يتحول لصورة سمعية أستطيع إيجاد مدلولها , يمكننا القول بان هذه الحجة التقليدية تقول أن العلامة المطبوعة تأتي بعد العلامة المسموعة بالضبط كالميتافيزيقا تأتي بعد اللاهوت .(٦)

ويعلق دريدا على الأصول الميتافيزيقية لمفهوم المنطوق قائلا : " الفهم الإلهي يكون له اسم آخر, هو اللوجوس Logos كحضور ذاتي للإله . فاللوجوس والحضور الذاتي للإله أمور لا متناهية . بل أن اللوجوس ناتج بطريقة اوتوماتيكية عن تأثير الحضور الذاتي , ويكون ذلك الحضور من خلال الصوت فقط على شكل أمر أو علامة دالة بحيث تكون تلك العلامة موضوع ينتقل من ذات الى أخرى , موضوع محدد لا يستطيع العبور خارج ذاته, لن الدال أو العلامة تنتقل كشعاع أو تأثير محكم الدلالة في كل وقت بطريقة متساوية , لكنه في الخبرة الصوتية فان هذه الخبرة تعيش وتتجدد بذاتها كمحرضة على أشكال مختلفة من الكتابات ولكن عندما تتحدث فانك تستحضر الشيء أو الإحساس أو الخاص فيكون تأويل العلامة خاضعا للحضور الذاتي " (٧)

ويسمى دريدا المفهوم التقليدي للنطق مركزية اللوجوس او التمركز حول العقل logocentric وهذا مصطلح دريدى هام ويعني ذلك التشكيل الذي وضع فيه اللوجوس ككلمة منطوقة في المركز سواء في الميتافيزيقا أو اللاهوت. (٨) ولكي نكون اكثر تطبيقية فإننا نقول أن مفهوم النطق والكتابة ربما يتم التحكم فيه عن طريق الميتافيزيقا فتكون مركزية اللوجوس هي مركزية الصوت logocentrism is phonocentrism وذلك نتيجة الاعتقاد القديم بان الصوت يقع في قمة الواقع المتعالي الترانسندنتالى . (٩) ولكننا نجد في نظرية دريدا أن

logocentrism و phonocentrism مفهومان مختلفان بالرغم من انهما يمثلان ظاهرة واحده ألا وهى الأصول الميتافيزيقية لمفهوم النطق وعملية الفهم كلها . وهم من جانب آخر يؤكدا على الصوت لان هذه المفاهيم نشأت أصلا من تصور أن هناك علاقة بين العقل الإنساني (المسئول عن الفهم)والواقع المتعالي الترانسندنتالى , ويكون الصوت هو الوسيط في هذه العلاقة . ربما تتشابه هذه الحجة مع المفهوم الهندي عن قوة المانتراس Mantras وهو عبارة عن صوت أو سلسلة من الأصوات كلما كانت أقوى كلما كان حضور المتعالي أقوى , فهم يعتقدوا أن الصوت فعل له قوته وهو بذلك- أي الصوت - وسيط بين العقل الإنساني والقوة المتعالية . وأنا هنا لن أحاجى بان التقليد الغربي الذي يضع الصوت في الصدارة هو نفس المفهوم الهندي عن المانتراس ولكنني سأكتفي بان أقول انه ثمة تشابه شديد .

ثمة مفهوم آخر هام في تقديم التفكيكية هو Graphocentrism مركزية الرسم او الطباعة , وهذا المصطلح بحاجة إلى توضيح قبل الدخول لصلب نظرية دريدا الكتابة تكون طبع أو رسم graphic , و في الشعور العام فان طباعة الرسالة أو الحروف الهجائية أو الرسالة ككل ,هي قدرة على تدوين الصوت – الصوت phone بالمعنى العام هو الوحدة الصغيرة للنطق وهو مميز عن الطبع أو الرسم في أي لغة أخرى – الطبع أو الرسم تبعا للمفهوم التقليدي يقدم صورة نقيه أو إشارة نقيه على الصوت , وهذا يعنى أن وحده الكتابة لا تمتلك أي خصائص ثورية أخرى , إلا كونها تمثل شكل بسيط للخيال اللغوي أو الصورة اللغوية , لكن ال graphocentrismتستطيع نقل المعنى نقله هامة من النطق إلى الكتابة وليس كعملية تحول طبيعي في المفهوم التقليدي للغة والتي تفيدنا بقبلية النطق أو الكلمة المنطوقة على الكتابة , ويختلف ذلك بالطبع في حالة مركزية الرسم, هنا يتوجب علينا ذكر ذلك النقد الذي يعتقد أن تفكيكية دريدا تنقلنا من مركزية اللوجوس إلى مركزية الرسم (١٠)

وهى ملحوظة غير بريئة ,ولابد من التعرض لهذه الملحوظة قبل البدء في الخطوة الثانية من عرضي , واعتقد أن افضل طريقة لتوضيح موقف التفكيكية من المنطوق والمكتوب هي ذلك التمثيل فيمكننا اعتبار الكتابة جسم و النطق روح

والمفهوم واقع متعالى , وهنا نجد أن النطق روح (تأكيد على النطق يتساوى مع التأكيد على مركزية الصوت ومركزية اللوجوس) والكتابة جسد وهو تأكيد على مركزية الرسم أو الطبع

أذن فالتفكيكية ليست مجرد نوع من الاعتقاد بمركزية الرسم كما يخبرنا بذلك المعنى البسيط في النقد السابق باعتبار أن التفكيكية مطعمة بقبلية الروح وبقوة إلهامها فالتفكيكية ليست سقوطا في الجسدية والحياة الدنيوية وليست عدم وضوح للإله كروح , بل أن فصل فاعلية الصوت يمكن أن يؤول بالتفكيكية ككل إلى عدمية , لكن التفكيكية برغم اعتقادها في مركزية الرسم فان مركزية الرسم ليس كل التفكيكية وليس كل ما قاله دريدا , وسوف أعود لتلك المشكلة لكن بعد اختبار اصطلاحات دريدا ووظيفتها كأدوات للتفكيكية .

وبعد أن عرض دريدا الأصول الميتافيزيقية واللاهوتية لمفهوم النطق والكتابة بدأ يختبر علم اللسانيات ووصفه للغة من خلال البناء , وفى الحقيقة نجد أن دريدا قد تفاعل مع نظرية دى سوسير Saussure's في علم اللسانيات والتي تتأسس على مفهوم الدال والمدلول و على الأسس البنائية الأخرى , وهو ما رآه دريدا مناسبا في إعداد دراسات في اللغة والفعل ولكنه غير حاسم في دراسة سيناريوهات النقد العلمي . (يرى هنا دريدا عدم علمية النقد اللساني البنيوي) .

لقد وجد في نظرية سوسير طبعة أخرى للفهم التقليدي للكتابة والنطق , وفى إطار عرضه للعلاقة الداخلية بين الميتافيزيقا واللسانيات , لاحظ دريدا " أن تصور الدال عند سوسير يطبق دائما داخل ذاته للتميز بين الدال والمدلول بطريقة بسيطة , كتمييز بين وجهين لنفس الشيء , ويعاد تأسيس هذه العلاقة داخل إطار التراث الذي يحتفي بمركزية اللوجوس و مركزية اللوجوس ليس فقط مركزية الصوت , حيث الأفضلية العليا للصوت وكيانه بل أن مركزية اللوجوس تتخطى ذلك لتعطى للمعنى وجود وهوية ثابتة ". فضلا عن أن النظام اللغوي اللساني يتوهم العلمية في ظل حماس عارم للبنائية , ولهذه النماذج من النقد وهو نفسه الحماس لمركزية اللوجوس ومركزية الصوت الذي يكونا في النهاية محض إنتاج ميتافيزيقيا

من الواضح أن دريدا يضع الميتافيزيقيين و اللسانين داخل مجموعة واحدة , وهى المجموعة التي تعنى أن الميتافيزيقا قادرة على تفعيل اللسانيات من اجل دراسة الظاهرة اللغوية , حيث تقدم اللسانيات هذا المصطلح الميتافيزيقي الثنائية القطبية Similar Bipolarity كالثنائية بين الواقعي والمثالي , الجسد والروح , الخير والشر. وتحاجج اللسانيات على هذا بأن الصورة الصوتية تستحضر المفهوم (الدال يستحضر المدلول , تأكيد على قبلية الكلمة المنطوقة على الكتابة) يمكننا القول عموما أن اللسانيات البنائية في هذا الوقت أخذت كطبعة محورة من التراث المهمل للكتابة حيث المكتوب مرئي, ولا واقعي , و بعدى .

فمفهوم دى سوسير عن الإشارة اللغوية , كالمفهوم التقليدي للغة - هنا تكون الميتافيزيقا - ظروف صوتية قوية , أما مفهوم الكتابة , فان المفهوم التقليدي للغة واللسانيات الحديثة تحمله وتضعه مع بعض الأشياء الثانوية . فهي تعتبر أن الوجود الوحيد للتمثلات الصوتية , وهذا ما يسميه دريدا المفهوم المبتذل للكتابة أو " vulagar concept of writing " , ذلك أن الكتابة في التقليد الغربي تعتقد أن الرسالة " the letter " مدرج شعوري أو الجسم أو المادة المتخارجة من اللوجوس الصوتي . ودريدا يرفض هذا المفهوم المبتذل للكتابة , ويعتقد انه يمتلك النظرية المرشدة الأقرب للصحة لفهم اللغة برغم من إننا لا نعيها جيدا ونحن نمارس النقد الأدبي , فنحن نعتقد أن كل شيء يقودنا ويعطينا المعنى ونركز على الفكرة المحورية الوحيدة التي تحولنا مرة أخري للعودة إلى الأفكار الجزئية . من خلال هذه الفكرة المحورية التي قد تنقلب في فكرنا إلى وجود متعالى ثم يتم توظيف هذه الفكرة المتعالية للتحكم في أفكارنا عن اللغة والمعنى , نجد هذا بوضوح في نقد الشعر حيث تكون عملية اكتشاف المعنى من خلال فكرة أو مفهوم محوري , يعيدنا إلى النظر مرة أخري في الأفكار الجزئية , لنراها تحويرات لهذه الفكرة المركزية التي احتلت بداخلنا وجودنا متعالى , ليلتف المعنى حولها في نظام مركزي , ونختار دائما احتمالات المعنى التي تؤيد وتتطابق مع تلك الفكرة المركز ونجد هذا المركز اصبح على أيدي النقاد " كل" - الفكرة التي احتلت في عقولنا وجودا متعاليا - في حين أن مبدا الكل هو واحد من أهم المبادئ المبدعة للميتافيزيقا .

يحاول دريدا أن يكون الأدب والفعل النقدي واللغة , غير خاضع لتأثير هذا الكل الميتافيزيقى من خلال شكل جديد من المصطلحات النقدية ضمن نظريته التفكيكية بحيث تستطيع هدم المفاهيم القديمة للغة والموضة القديمة للنقد .

فعقولنا وفهمنا يكون بوعي أو غير وعى متآزر و جاهز مع تلك الطريقة القديمة أو ذلك الظرف في الفهم و البحث عن المعنى , وفي الحقيقة نحن نملك ترجمة واحدة من أفكار قديمة , لهذا يعتقد دريدا أن المصطلحات اللسانية لسوسير لم تكن ثورة في فهمنا للغة فهي ليس اكثر من إنتاج آخر من الميتافيزيقا لكن تكمن خطورته في ادعائه للعلمية والحيادية .

يعرض دريدا أذن الأصول الميتافيزيقية للغة والنقد , بغية هدمها , لأننا نحاول أن نكون حياديين في البحث اللغوي , لا نحمل اللغة ما لا تحتمله من معاني , فنحن نعترف بالواقعية والطبيعية للغة , لذا يجب فصلها عن بذورها الميتافيزيقية في حين نجد دى سوسير قد وقع ضحية الميتافيزيقا كما بين لنا دريدا.

بعد عرض الأصول الميتافيزيقية للغة قبل دريدا (ويمثل هذا الجانب السلبي من التفكيكية أي دحض البنيوية أولا) يبدع دريدا مصطلحات جديدة يتأسس عليها فهم جديد للغة (الجانب الإيجابي للتفكيكية) وسأقوم الآن بوصف و إعادة تقييم مصطلحات التفكيكية

يتخذ دريدا شكل المؤسس لثلاث كلمات معقدة هي : Difference الاختلاف, و Trace الأثر , و Arche-Writing الكتابة الحفرية , وكل مفهوم من الثلاثة ليس فقط مفهوما واحدا , و إنما مفاهيم كثيرة , كاحتمالات متنوعة داخل حدود المشروع التفكيكى برمته , و أتمنى أن أستطيع توضيح كيف تقودنا هذه المفاهيم إلى فعل التفكيك .

أولا الاختلاف Difference علينا أن نفرق بادئ ذي بدء بين فعلين أساسيين :

فعل Differing الخلاف و المباينة أو الاختلاف و Deferring فعل الإذعان أو الاتفاق (١١) حيث أن الخلاف أو Differing يعنى أن وجود واحد

غير وجود الآخر, أي علاقة انفصال , بينما تعنى Deferring أن هناك رابطة ما تجمع بين الاثنين وهى مؤقتة أو مرجئه .

وكل إشارة أو علامة أو دالة تبعا لنظرية دريدا تؤدى هذه الوظيفة المزدوجة فضلا عن أن بناء الإشارة ذاته يكون موضوع بواسطة تلك الازدواجية بين الخلاف و الإذعان أو الاتفاق , ولا يكون بواسطة الدال والمدلول (كما عند دى سوسير) , في كلمة أخرى يمكننا القول أن بناء الإشارة يكون غير مكتمل إذ يحتوى بعض الأشياء الموافقة و الأشياء المخالفة في آن واحد , على سبيل المثال الفرق بين كلمتي tree و three كلا منهم لهم نفس النطق و نفس الكتابة تقريبا هذا هو الإذعان لكن الخلاف بينهم في الهوية , فالأولى شجرة والثانية عدد بمعنى ثلاثة .

هذا يعنى أن الإشارة تكون غير مكتملة , فمثلا كلمة rose توجد في الشعر لكي توصل معنى واحد مختلف عن المعنى الواقعي لها وهى الزهور التي نراها في الواقع , إلا أنها أذعنت واتفقت مع بعض الأشياء في المعنى الشعري لها , فكل إشارة تطرح ذلك السؤال ماذا تكون ليكشف عنها هنا؟ وهذا سؤال عن الإذعان أو الاتفاق والسؤال الآخر الذي تطرحه ماذا لا يوجد في النصف الآخر؟ ماذا لا يوجد هناك ؟ وهو سؤال عن الاختلاف .

أي أن كل إشارة فيها نصف معروف ونصف مجهول ومن الضروري لأجل وجودها في فهمنا , أن يتراكب الجزئيين فكل نص غير مكتمل - الإشارة عند دى سوسير دال ومدلول , أما عند دريدا اختلاف واتفاق لأجل ذلك فان إشارة دى سوسير لا تكون وحدة أي لا يكمل الدال المدلول بينما إشارة دريدا تكون وحدة , لان العلاقة بين جزئيها تكاملا , و لأنها جزء غير مكتمل من المعنى واقعة تماما تحت رحمة الفهم , ممزقه بين شكلها و جزئها الثاني , هذه المصطلحات الدريدية (sous rature) تدل على الجزء غير العامل من الإشارة , أي انه لا توجد إشارة مكتملة فهي إشارة مكتوبة ولا تعبر خارج نفسها حتى الآن نحن الذين نعبر بها إلى الخارج لإزالة عدم اكتمالها الداخلي .

ويشير دريدا أيضا إلى مفهوم العلامة (Mark) التي توجه عبورنا للخــارج فعلى سـبيل المثــال (,visible) و (visible) الفـرق بينـهم فـي (,) وهـى تعنـى تحديد لنا في البحث عن المعنى .

ولا توجد إشارة تدل على أي شيء أبدى أو تمتلك قيم ثابتة أو تحيلنا إلى أي شيء متعالى , كل هذه الإشارات لا وجود لها , فالإشــارة تكـون سياق , إبداع لأحد تجليات المدلول , وكل إشارة تستطيع أن تفعل وتكون رسـالة لنـا إذا نحـن أخذناهـا كجزء وتساءلنا عن ماذا يكون جزئها الآخر؟ وأعدنا تعقلها و السؤال حولها .

ومـن هنــا يكـون المفــهوم الآخـر فــي التفكيكيــة بانتظارنــا وهـو تعقـب الأثر Trace وهو تعقب اثر الإشارة عن طريق تجول تأملي في التراث الغير مرئــي والغير محسوس ويمتلك دريدا وصفا رائعا للأثر ", الأثر لا يكون علامــة أو إشــارة طبيعية أو دليل في الشعور الهوسرلى من الثقافة بل الأثــر ليس اكثر فيزيائيــة مـن الفيزياء وليس اكثر بيولوجية من الروح , الأثر هو البحث عن البداية الذي تطـل لنـا غير مدفوعة بشكل الإشارة , والأثر تضاد بين الفيزياء وأي احتمال آخر "

يعمل الأثر في اتجاهين في الاتجاه الأول ماذا يكون هنــاك فـي حركـة الإشـارة في العقل؟ وفى الاتجاه الثاني ما الذي لا يكـون هنــاك ؟ والسـؤال الثـاني هـو سـؤال عن اثر ما ليس في الإشارة وهو أهم من اثر مــا فــي الإشــارة , لان مــا أمسكت بـه الإشارة شكل عقولنا أما ما لم تمسك به الإشارة سيعيد تشكيل عقولنا . و الأثر يكون للقوتين الاختلاف والاتفاق . و الآن نتحدث عن مميزات مفـهومي الاختـلاف والأثـر في الكتابة أو المكتوب وما يحدثاه من تغييرات فيها

لا تستطيع الكتابة أن تكون اكثر من رسالة أو مدرج شعوري أو جسـم ومـادة متخارجـة مـن اللوجـوس , لـهذا يمكـن اعتبــار الكتابــة لا شــيء , أو أنــها محـض تعارضات , إلا أن دريدا يحــاول تعريـف الكتابـة " الكتابـة مـدرج عمومـي حتـى لـو كتبت أدبا أو كانت كتوزيع في المكان على شـكل تخطيـط محكـوم بـأوامر الصـوت " (١٢) من هنا يمكن اعتبــار الرسـم السـينمائي , و الجرومـاتوجرافى , والموسـيقى والنحت و الزخرفة هي من حيث الشعور العام كتابة وكما يلاحظ دريدا " ربما أيضا يتسـع مفـهوم الكتابـة بكل قـواه إلـى الكتابــة العسـكرية والسياسـية أو المرتبطـة

بالتطبيقات العامة , فعندما تكتب الحكومة السياسة لم تعد اليوم قادرة على السيطرة على المعنى في تلك الكتابات, ليس فقط على مستوى التصور العرضي المرتبط بهذه الأنشطة ولكن على مستوى الجوهر والمحتوى لهذه الأنشطة ".

اللغة تشعر بذاتها من خلال الكتابة . يقول جوتراى Gayatri Spivak : " لا شيء يستطيع أن يحمل الأثر الدائم المتصل للغة إلا البناء ؛ بناء الإشارة أو حتى بناء النفس " ودريدا يسمى هذا البناء الكتابة (١٣) ولتوضيح مفهوم الكتابة يقول Gayatri Spivak : " الكتابة اسم البناء المعتاد الجاهز بواسطة الأثر , وهذا مجرد سطح المفهوم أو المفهوم الامبريقى للكتابة , الذي يكون داخل تصور النظام الامبريقى كجوهر أو مادة ". ينتقل بنا دريدا من المفهوم المبتذل الضيق التقليدي عن الكتابة إلى أفاق ما يدعيه Arche- Writing أو الكتابة الحفرية التي تتضمن كل وظائف التعبير مرسوم كان أم غير مرسوم , باعتبار أن الكتابة في الإحساس الضيق القديم مجرد رسم أو تعبير نقى عن المكتوب في حين ترى تفكيكية دريدا أن الإطار الخارجي للرسم يمكن أن يحمل معنى الاختلاف فيكون " المكان المعهود للأثر " هو البداية التي تؤسس لتعقب الأثر , ومن هنا كانت مركزية المرسوم في التفكيكية , ربما يرى البعض أن هذه المركزية تمثل إزاحة قليلة نحو الاهتمام بالكتابة , لكن في إطار الفهم الجدلي للمصطلح تكون مركزية المرسوم في السياق الدريدى , هي محافظة العقل على وظيفة تعقب الأثر في كل أنواع التعبير مجموعة من الاستحقاقات للكتابة من اجل إمساك حركة الأثر , فليس تلك الشريحة المتحركة مجرد دعوة واستضافة لعمل كان منطوق واصبح مكتوب , ولكنها أصبحت اثر يمكن أن يكون مفيد في كل وظائف تعقب الأثر .

فعندما اكتب شيئا على تلك الشريحة أو الورقة فإنني قد أعطيت لكلماتي استحقاقا جديدا وبدأت عملية محاولة فهم المغزى , ليبدأ العقل في حركته , يبدأ العقل في البحث عن بعض الأشياء الأخرى الغير مدونه في اتجاه التأثير المأخوذ من عملية الكتابة , وهنا تكون وظيفة الاختلاف , فالعلامة المدونه تكون دعوة لتعقب الأثر," فالأثر بواسطة ذاته لا يستطيع أن يعرف وجوده " بل يعرف وجوده بواسطة أن يدون كشيء خارجي يتم إسقاط حركة العقل عليه فيبدأ الأثر في

وظيفته من خلال الاختلاف والإذعان Difference+ deferrence = difference
هذه مركزية الرسم

يعرض دريدا المفهوم التقليدي للغة كأسطورة مثل قرب الصوت للمدلول وهو أوضح عنصر ميتافيزيقي يتحكم في مفاهيمنا عن اللغة , لذا بداء دريدا يصوغ مصطلحات جديدة وشكل جديد للمفاهيم لكي يغير من فهمنا للغة ويحررنا من أي تأثير ميتافيزيقي او أسطوري , أن التفكيكية إزالة للأسطورة أو للأخطاء (١٤) فإزالة الأسطورة هي نفسها إزالة الأخطاء في الفهم التقليدي للغة.

لقد تناولت في هذه الدراسة الإطار الخارجي للتفكيكية عبر ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى : اختبار التفكيكية لمفهومي النطق والكتابة , ولماذا كان يتم تفضيل النطق على الكتابة , وكيف أن هذا التفضيل حدث بفعل مؤثرات ميتافيزيقية, وكانت هذه هي النقطة المركزية للدراسة إزالة الميتافيزيقا الأسطورية المخطئة .

في المرحلة الثانية: بدأت اختبر تلك الفرضية أن اللسانيات الحديثة تصنع دراسة علمية للغة , ووجدنا أن مفهوم اللسانيات للإشارة طبعة أخرى من المفهوم التقليدي عن النطق والكتابة , وان اللسانيات الحديثة وقعت ضحية للميتافيزيقا ثم كانت المرحلة الثالثة : التي كانت وصف و إعادة تقييم لمصطلحات دريدا الثلاثة

Difference\ Trace\ Arch-Writing و أوضحت أن المغزى العميق من هذه المفاهيم هي النزعة التي تمركز المرسوم أو المطبوع , وبعد أن تحدثنا في هذا الجزء عن مشروع دريدا , آن لنا أن نقول أن فهم اللغة تغير فيا ترى ما سيكون مصير النقد ؟

إذا كان الأدب نوعا من الكتابة سواء كان شعرا أو قصة أو أي مقطوعة أدبية فهو أذن بناء للأثر , والأثر هنا يكون خيال من العلامات , نحن لا نعرف أي شيء عن هذه العلامات . لكننا متأكدين من أن هذه العلامات تؤسس البحث داخل الكلمة او الخط او النص او أي شيء ، حركة العقل من النقطة المترسبة, العلامة الحفرية, الأثر إلى مملكة البحث في أجواء من التأويل تبدأ بالاشتباه الذي يتاسس على التحقق من الاطروحات النقدية لتوضيح (كلمة – خط – قصة – خطوات – شريحة ...الخ) , فإذا كنا لا نملك التحقق منه فكيف نوضحه , هنا يكون البحث النقدي قصة

تروى محاولاتنا في البحث , نقدم محتوى فكرى ونطرح أفكار ربما لا أساس لها من الصحة , ولكننا نريد الذهاب إلى ما وراء الكشف , لان هناك سرا نحن نشعر أن بعض الأشياء فقدت أو غابت فلماذا نحافظ على هذا الشعور الأبدي فالأشياء غائبة أو مفقودة .

إذا كان الأدب حفريات يطلب منا تعقب آثارها , الأثر طبع الأقدام على الرمل , بعض الناس مشوا وغادروا وهذه طبع أقدامهم , علينا أدراك انهم مفقودون غائبون خارج خبرتنا لن نجد غير صمت عميق خيال من العلامات , ياله من موقف عميق ! أتى بعد إعادة تعقلنا للعلامات (ربما تكون الشخصانية ساذجة لكنها تساعدنا في الفهم)

النقد القديم يتعلق بحواف الأفكار فيكون نقد الشعر قاصرا على اكتشاف المعنى كفكرة أو مفهوم , نستطيع العودة إليه بفكرة أخرى , وهكذا حتى نصل لحافة الأفكار عند إذ تحتل أحد الأفكار وجودا متعالي , حقيقة متعالية نحن غالبا لا نكون واقعيين نحن نوضح المعنى باستخدام الميتافيزيقا , فيكون النقد بعد ذلك محاولة تدعيم هذه الفكرة المحورية من الإطار , حقا شيئا ممتع أن البنائية التي تقول بأنها عملية ثورية لم تكن متحررة من السقوط في الميتافيزيقا , فالبنائية تطبيق لنظام المعنى المركزي , المركز الذي نستطيع اكتشافه كوجود , كأصل كقوة متعالية.

مفهوم النظام يطبق ذلك المبدأ , كل شيء يفهم جيدا , أو على الأقل يفهم , أين مثل هذا النظام ؟ لتأتى التفكيكية تدعى أن كل ذلك وهم , كل التوضيحات , الحقائق , الأصول , الوجود أشياء مصنوعة بواسطتنا هذه الكلمات مصنوعة, أن أبحاثنا تسير في الطريق للوصول للنقطة الأخيرة , التي هي كانت فرضية أولية مع بعض الإيهام بأننا امتلكنا أسباب واضحة للوصول إلى تلك النتائج, وهذه النقطة النهائية تحاول اغتصاب المستقبل وتدعى معرفتها به , أن النقطة الأخيرة في البحث أو النتيجة أو المفهوم السري لأمر بعيدا جدا في النقد التقليدي والبنيوي الذي يرشد كل أنشطتنا النقدية وفهمنا للغة , وهو ينتقل كعدوى في التطبيقات المختلفة.

تشمل تطبيقات التفكيكية كل الكتب المقدسة أيضا فيما اعتقد

فماذا عن مفهوم الله ؟ وماذا عن باقي المفاهيم المتعالية؟ وما مصيرها ؟ دريدا لا ينكر وجود الله , لكنه يسأل عن مفهوم الله وتطوره , ربما نحن تعودنا أن نستخدم هذا المفهوم كنظام دفاعي عن الأصل والحقيقة ومصطلحات أخرى لكن علينا أن ندرك أن هذه المفاهيم الأخرى مجرد مفاهيم في أبحاثنا , أما الله فهو وراء الفهم الإنساني , يبدوا كشيء أجنبي عن الإنسان , نستطيع تخيله أو الشعور بالإغماء خشوعا له , لكننا لا نستطيع معرفته , فهو في غياب متعالى , الشعور بذلك الغياب حاضرا في التفكيكية فكل شيء اثر , علامات غائبة . أن دريدا لا يزيل عرش الدين بقدر ما يحميه ويحافظ عليه من الميتافيزيقا فهو يستبعد أبحاث تقترح وجود الله كضامض للحقيقة عند كل مفهوم أنساني. عند هذه النقطة أنا أريد توضيح أن دريدا لا يقترح أي شيء ممل غير منتظم النسق , هو باحث حر في مجال المعرفة , يحاول تحرير العقل من بعض ما رسب فيه باسم الله والدين, بواسطةعرضه للعقل الحر الباحث عن الحقيقة ن لتفكيكية دريدا مضمون روحي.

و أخيرا أود العودة للسؤال عن النقد من خلال ما يقدمه لنا الشعور التقليدي من نماذج لفهم الأعمال الأدبية ؛ هذه النماذج ربما تكون فلسفية أو أخلاقية أو دينية أو لسانيه , ربما لا نكون على وعيا جيدا بالحقيقة بعد تطبيق هذه النماذج فكل ما ندعيه غالبا على انه مدخل ذاتي , لا يكون ذاتيا نحن نجتر ما في الأعمال الأدبية لأجل بعض الأشياء في عملية الفهم المتحكم في الممارسة , بعض الأشياء تستطيع أن تخبرك أن الأعمال الأدبية منغمسة في الكلمات والحركات و الظواهر, لاحتمالات توليد المعاني ,على سبيل المثال , لو حاولت التطبيق على كتاب "The Lake Isle of Innisfree," لـYeats أنا أستطيع اجترار المحتوى الشعري كبيانات متاحة عن الحياة الشعرية , الشاعر يعكس التأكيد على الطبيعة وجمال أشياءها , في مرة لحبوب المادة ومرة أخرى للحب الحالم للحياة , وكل ذلك من البيانات المتاحة ... ثم أبدا في ترتيب هذه الأفكار بناءا على فكرة خارجية ماخوذه من نظام الشعر كله , فضلا عن إنني اضخم معنى الشعر عندما أبدا في عملية الإعادة النقدية للشعر. ربما أريد إضافة هذه الأسئلة للبحث ما الأسباب التي دفعت الشاعر لحب الحياة الحالمة ؟ ولماذا اختار تشبيه الحبوب المادية ؟ في هذا النوع من النقد نحن

لا نركز على النظام لأجل ذاته ,ولكن نركز على النظام من اجل تدعيم نظـام الدراسـة ذاته ومدى اتباعه لتحقيق البنائية . على سبيل المثال ماذا يكون في التصور الأدبـي عن مغادرة الجزيـرة الأصليـة والذهـاب لجزيـرة أخـرى ؟ يكـون هنـاك تصـورات متشابهة

نجد عند شكسبير في " كما تهوى " و" حلم ليلة صيف" شخصيات تغـادر المدينة لتذهب للصيد في الغابة ,الشخصيات في الغابة تعود للحكمة الشريرة ,وهذا تحول في الشخصيات يتشابه مع مـا يحدث فـي " سفريات جليفر" بل انـه مثـال متطابق مع النموذج البنيوي اعتقد أن الشاعر يضخم كل هذه الأفكار .

الهوامش

1 - M.H.Abrams," The Deconstructive Angel," Critical Inquiry,3 (1977),428.

2 – Newton Garver , Preface , Speech and Phenomena (Evaston : Northwestera Univ. Press , 1973) , p.xxii.

في تعليق عن مكانة المنطق والشكل الموسيقى للفظ في فلسفة اللغة يقول جارفر :" في تاريخ الفلسفة الغربية , فلسفة اللغة تم احتضالها من قبل الميتافيزيقا فلم تعد بذلك فلسفة اللغة ما بـين الأسـاس المنطقي أو أساس الشكل الموسيقى للفظ " Preface,p.xi)

و في تعليق آخر على الحركتان الذي قاما في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين يقول :" الحركة الأولى في فلسفة اللغة كانت متعادلة في تقدير قوة الأساس المنطقي للغـة ,ولكـن أعقبها حركة من داخلها تميل إلى إعلاء الأساس السجعي أو الموسيقى لدراسة لغة الـتراث وهـذه الحركة تحدث عنها دريدا كإغلاق للميتافيزيقا .

3- J. Hillis Miller, " The Critic as Host ," Critical Inquiry ,3 (1977),41.

4- Murray Krieger, Theory of Criticism (Baltimore and London :Johns Hopkias Univ. Press,1972),pp.220-43.

5 – Fredric Jamesonn , The Prison-House of Language (Princeton,N.J: Princeton Univ. Press,1972),p.176.

6 - Jacques Derrida , of grammatology , trans . Gayatri Chabravorthy Spivak (Baltimore and London : Johns Hopkins Univ. Press, 1972) ,p.43

يقول دريدا " النظام اللغوى يتكون بواسطة الهجائية الصوتيه المكتوبة التى تكـــون معتمـــدة علـــى مركزية العقل او مركزية اللوجوس كعنصر ميتافيزيقى ,و تحدد بأنها شعور بالوجود كحضور منتـــج ,هذه المركزية للوجوس تقدم النطق وكانه فى مكانة الطرح الابوى ,حيث يكون اى تعليق و تخلوج عن اسباب جوهرية غير النطق لاى تامل حر مرفوض "

٧ – يعلق دريدا على الخلفية الميتافيزيقية لمفهوم الدال والمدلول " ,الاختلاف بين الـــدال و المدلـــول يستخدم فى تطبيقات لتحقيق الكلية الذى تكون مدخل كبير لتاريخ الميتافيزيقا وفى تطبيق اخر يبـــدو كاداة منظمة للابداع المسيحى حيث اللاتناهى حيث ترفض المداخل العقلية للمفاهيم اليونانية عـــن اللغة "

٨ – مركزية اللوجوس تعرف فى الميتافيزيقا بانها تعبير عن الرغبه فى المدلول وايجاد المعنى فى اللوجوس ,وهذه الكلمة استخدمت ايضا كانعكاس للعقل الالهى

٩ – مركزية الصوت تطعيم للكتابه كتقنيه اقل فى التعبير الدقيق عن المدلول لا تصل الى ما تصل اليـــه الكلمة المنطوقه فى الدقه لذا فهى تعتبر ان الدال ينبغى ان يكون صوتى

١٠ – من كتاب ابرام حيث يقول : " حركة النموذج التقليدى الكلاسيكى المغلق لمركزية اللوجوس (التى تحافظ على اساس الفهم الافلوطينى للموجود المتعالى المسيحى والحضور الالهى كاصل للمعنى) الى النموذج مركزية الرسم الذى كان حضوره بطيئا كعلامات او روابط "

١١ – مفتاح حجة الاختلاف يكون كما يقول ميورى كريجر اللعب على الفعل الفرنسى differer – الذى يعطى كلا المعنين to differ and to defer بناء على هذا التميز يكون هناك تنـــاقض بين معنيين واحدين للكلمة هناك فجوة تفصل المعنيين

١٢ – فى الكتابه والاثر يقول دريدا: الكتابه واحد من تمثلات الاثر عموما لكـــن لا تكـــون الاثـــر ذاته,الفكرة فى الاثر انه لا يستطيع ان يكون بسيط مشتق من سؤال الفينومينولوجيا الوجودية عـــن الجوهر . الاثر لا شيئ غير موجود,لا كيان له خرج السؤال ماذا يكون اذن ؟

و اتابع صنع الاحتمالات

13- Garver, Newton. Preface , Speech and Phenomena and Other Essays on Theory of Husserl's Signs. Jacques Derrida. . Trans. David B. Allison. Evaston : Northwestera Univ. Press , 1973

١٤ – ميورى كريجر Murray Krieger يقول : " اللغة بدأت كعدوى انتقلت لتكون توجيـــه مرجعى للظرف الانسانى اضطر لتشبيك الكلمات فى موجات واعادة هذه الموجات خـــلال القـــرون لتطوير الاساطير والمفاهيم وما وراء الاشكال لتمثلية فى المختصر النظام الكامل للعوارض الميتافيزيقية

15 - Allison , David . introduction. Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs. Jacques Derrida. Trans. David B. Allison. Evanston : Northwestern Univ. Press, 1973 .

صلاح قنصوه
شهادات حية حول فيلسوف

يدور هذا الملف حول الدكتور صلاح قنصوه وجهوده الفلسفية في مجالات الفلسفة المختلفة التي أرتادها صاحب موقف فلسفي متميز وليس مجرد أستاذا أكاديميا رغم أن تأثيره الهام في جيل متميز أيضا من طلابه يرجع إلى كونه أستاذا إنسانا ومفكرا صاحب رؤية خاصة ، وسوف يتكشف القارئ للأوراق المقدمة هنا ، هذا الدور فهي كتابات تجمع بين الشهادات الحية والبحث العلمي الدقيق قدمها زملاء وتلاميذ له لهم مكانتهم العلمية في الجامعات المصرية المختلفة ، جامعات الإسكندرية والزقازيق وطنطا والقاهرة والفيوم.

وقبل أن أنتهي اذكر الكلمة التي استهل بها الدكتور زكي نجيب محمود مناقشته للدكتور صلاح قنصوه وهو ، كما يصدق على بحثه المشار إليه ، يصدق على كل أعمال صلاح قنصوه ، يقول زكي نجيب محمود: "لا شك أن العمل الذي بين أيدينا عمل يستحق كل إعجاب في الجدية التي أفتقدناها في كثير من الحالات ، وفي سيطرة الباحث على موضوعه سيطرة واضحة في كل صفحة من صفحاته ، وفي سعة الأفق الإدراكي.

الباحث في الحقيقة أجال بصره في ميدان فسيح ، وكان متميزا بقدرة الهضم ولم يرض لنفسه أن يسرد أفكارا دون أن يخرج لنا وجهة نظر ، على الأقل يختارها من بين وجهات النظر مما يؤكد شخصيته في عمله وفي أداء رسالته. الحق أني قرأت هذه الرسالة الضخمة فكنت أشعر بأنني إزاء ند وزميل لا بإزاء طالب يراد من أن أمتحنه أو أناقشه فيما صنع

ومن أجل هذا المستوى الذي التقينا فيه زميلين على صفحات هذه الرسالة أريد أن أناقشه مناقشة كنت أود أن تطول . وسنحاول أن نوجزها حتى يفرغ لي وافرغ له لأن مجال المناقشة بيني وبينه طويل وعريض.



التكوين

" اشعر دائما بأنني في عملية متصلة من التكوين " صلاح قنصوه

١ ـ محاذير :

ينبغي لي أن ألم ببعض المحاذير في كتابة التكوين , فصورة الإنسان عن نفسه ليست هي واقع شخصيته الفعلي , تماما مثلما أن النظريات عن الواقع ليست هي الواقع نفسه , وعلم الطبيعة ليس هو الطبيعة , بل طريقة العلماء في معرفتها للتعامل معها بقدر يتفاوت نصيبه من النجاح أو الإخفاق وتتعدد الأسباب , ولعل أبرزها و أهمها : أن الشخص ليس ذاتا واحدة موحدة إلا في نظر الآخرين لأنهم يفضلون ذلك متى كان ايسر و ابسط في اتخاذ القرارات في كل شئون التواصل والتداول مع الغير , بينما الشخصية مجموعة من الذوات أو الأبعاد أو الجوانب التي تتحاور فيما بينها ويتصادم بعضها ببعض .

كما أن الذاكرة ليست بريئة من التحيز والانتقاء عندما تلتقط من الأحداث والوقائع ما يغاب ذاتا أو جانبا على غيرة في وقت ما , و في ظرف معين.

وربما كان الأخطر من هذا كله أننا حين نقدم أنفسنا للغير نثبتها فيما نحب أن يصنفنا إليه , مثل خانة المهنة في البطاقة الشخصية , أو بطاقة التعريف (الكارت) غير أن هذه الخانة أو الدور الذي نحسب أن الآخرين يتوقعونه منا , هو إحدى الذوات" الممكنة " التي تنطوي عليها مشروعات الشخص التي يسعى إلى تحقيقها أو تأكيدها في أفق حياته الواعد الممتد , أو هو أحد أصوات شخصيته " الحوارية " وتعد مصطلحات الذوات الممكنة , و الحوارية , والمنقسمة من بين المفاهيم البارزة في علم النفس الراهن , وهو ما يشفع لنا في الاحتفاء باستخدامها في هذا الصدد , وأنا على يقين بان ما اكتبه اليوم مشوب بهذه المحاذير .

و أول ما يتبادر من دلالة التكوين انه مرحلة لابد أن يكون صاحبها قد جاوزها إلى مرحلة أخري من النضج والاستقرار و الاكتمال , و لكنني اشعر دائما بأنني في عملية متصلة من التكوين الذي لم يعد مجرد مرحلة للأخذ و التلقي تعقبها مرحلة أخري للتحقق والعطاء , بل هي سلسلة من الحوار العملي بيني وبين كافة المعطيات والوقائع , أو هي شبكة ملتفة الخيوط لا نقدر على فصل ما نعده تلقيا عما نعتبره إضافة أو أداء .

فالإنسان هنا كالفنان لا يعنينا ما جرى له من أحداث بقدر ما يهمنا ماذا صنع بها ليبدع شيئا جديدا . ومن ثم , فان ما أقدمه بين يدي القارئ الكريم ليس تسجيلا موضوعيا لبعض ما حدث لي بسبب ما أسلفته من محاذير , فهو اقرب إلى اللوحة التكعيبية التي لا تمثل أو تنقل الواقع في مكان و زمان معينين , بل تنفذ إلى ما تحت المظاهر لتؤلف بين مستويات إبصار , ووجهات نظر متعددة , في لحظات متتابعة من الزمان , وليس في ومضة خاطفة . ويصدق هذا على كل من يزعمون انهم يعرضون سيرة ذاتية في صورة محددة المعالم لأنهم , على الأقل , يكتبون وهم في مرصد يختلف عن موقعهم الذي كانوا يشغلونه في السنوات الأولى من حياتهم .

٢ ـ المشروع :

فالحديث عن التكوين حديث عن مشروع إنساني لم يكتمل , و لا استخدم مشروع بالدلالة التي تروج اليوم في أسواق الكتابة و المؤتمرات مثل مشروع فلان أو فلان , فهي مجرد برامج فضفاضة و نوايا طيبة أو سيئة يعلن عنها أصحابها كما لو كانت مذاهب أو أحزاب في حاجة إلى أنصار يلتفون حولها ومؤيدون يصفقون لها , وقد تكاثرت تلك" المشاريع " في الدوائر الثقافية طلبا للسمعة والرواج الذي تتطلع إليه المشروعات الاقتصادية ولكن ينقصها ما يسبق من " دراسات الجدوى " فليس المهم طريقة الإنجاز أو وسائل النفع و الفائدة العلمية , بل إثارة الصخب الإعلاني في الندوات والمؤتمرات في الداخل والخارج على السواء .

فالفرد , بوصفه مشروعا , يظل كذلك في حال تكوين . ولا يمكن الحكم عليه أو تعريفه إلا من خارجه , أو عندما يغيب عن الأبصار لانه لا يكف عن الاختيار بين ممكنات متعددة , ومواقف متعارضة في سياقات سياسية , واقتصادية , واجتماعية , وثقافية مختلفة . وبالنسبة لي , كان الاعتقاد اليقيني بان العمر قصير و لا نملك أطالته , و بالتالي كان همي الذي شغلني هو البحث أو السعي الدائم لجعله عريضا , وذلك بالانفتاح الدائب على كل ما هو متاح لي أو يمكنني أن اجعله متاحا لي . وذلك في كل شئون الحياة التي تعرض للطفل والمراهق و الناضج .

وقد منيت بخصلة سيئة منذ طفولتي و هي الخجل , و لابد أن الكثير ممن يعرفونني سيسخرون من إسرافي في هذا الادعاء , ولهم كل الحق , و لكنني

لإحساسي بهذه العاهة المستديمة حاولت أن أخفيها و أقاومـها بآلية دفاعية نفسية تكاد تصبح اندفاعا أو هجوما اتخذ صيغة التهكم لغلبة ميلي للمزاح .

وتتبين تلك الخاصة في الشعور بطول المسافة , أو ما يشبه الغربة , مع أي تجمع يضم اكثر من اثنين , وفي الإحساس بالمراقبة الناقدة من الغير , كما ترد بطبيعة الحال إلى افتقاد الثقة بالنفس الذي يفضي بها , بطريقة عكسية إلى اتخاذ مظهر الاعتداد و فرط الثقة بالنفس , فضلا عن الاستهداف السريع لأي استفزاز هين من الغير , أو ما أتوهم انه كذلك , فتتم إثارتي" بالريموت كونترول " الذي يحمله محدثه في جيبي إذا شاء .

و لقد تيسر لي أن أقاوم الشعور بالخجل في محاضراتي مع طلبتي بمحاولة تضيق المسافة بيننا بجعلها حميمة مرحة عن طريق كسر الحاجز الرسمي الشاهق الذي يجعلني مؤديا لدور الأستاذ الذي يلقنهم الحكمة والكلمة الأخيرة , و يتسلط عليهم بمقتضى موقعه " الإداري " أو الوظيفي .

أما ما أعانيه فعلا من تلك " الإعاقة " التي لحقت بي منذ الصغر, فهي ما تعلق منها بالكتابة , فأنا يمكن أن اتحدث أو أناقش في تدفق و انطلاق , ولكن عندما أتأهب للكتابة , أجد نفسي مثقلا بإسار حديدي يكاد يشل يدي عن المضي فيها , فأنا أحس بان قارئا عبقريا, وناقدا ساخرا يجثم على كتفي ليراقبني و يتربص بكل لفظ أو عبارة أو سطر اكتبه, بل انه يقوم بالتحقيق معي , ويستجوبني:لماذا هذه الكلمة أو الجملة , أو تلك النقلة من واحدة إلى أخري ومن فقرة إلى غيرها ؟ وما الجديد في كل هذا , وكيف تثبت صحته؟و من هنا جاءت كتاباتي مقلة و فيها قدر كبير من عسر التركيز .

بل إنها تبدو متجهمة جادة على نقيض ما أبدو عليه في حديثي مع الآخرين , و قد دفعني هذا إلى إرجاء كتاباتي إلى ما بعد موعد تسليمها , و أثناء معاناتي لآلام المخاض في الكتابة , أحاول الهروب من مواجهة ذلك القارئ الماكر بالتذرع بمزيد من القراءة أو ممارسة أنشطة أخرى , وقد ادخل الحمام كثيرا الذي رزقتني خلوتي فيه بأفكار كثيرة أثارت إعجابي فأسرعت إلى تقيدها .

كنت الأخ الأصغر لأشقائي البنين الذين قاموا بتعليمي بجد واجتهاد قبل دخولي إلى المدرسة في مدينة قنا , فتلقيت على يدهم الكثير حيث عمدوا إلى تلقيني من

المعارف ما جعلني افضل من زملائي في المستوى نفسه . وكـانت هـذه الفـترة أربـع سنوات , بمثابـة حقن متواصل لشخصيتي التـي تشققت إلـى ذوات عدة بقـدر مـا اختلف كل من أشقائي الثلاثة في محتـوى دراسـه لـي , وطريقـة توصيلـه أو أدائـه , وبما اقترن بـه ذلك التعليم الخصوصي من الطموح الذي بثوه في و تبـاينت أهدافـه و ترتيب أولوياته .

فكان محمد أخي الأكبر رحمه الله يعلمني اللغة العربية و أذكر لـه إصـراره علـى أن استزيد من " ثروتي " اللغوية لكي أكون كاتبا أو خطيبا مفوها , وكـان للخطابـة شانها العظيم في السياسة آنذاك , وكان له فضل إشعال , بل خلق , جذور الرغبة في التفوق عندي بكل ما يحدق بها مـن مخـاطر المنافسـة المحمومـة , ولقـد حـاولت أن أقلد أخي محمد في إنماء تلك الرغبة عنـد أبنـي فـي طفولتـه فنـهرتني زوجتـي علـى نحو قاطع صارم حتى لا يعـاني ولـدى ماأعانيـه مـن توتـر وقلـق يفسـد عليـه حياتـه ومشاعره .

وكان أخـي محمـد بمثابـة الأب و الأم لـي فكـان حنونـا و لديـه إحسـاس بـالغ بالمسئولية, وكان يملك روحا جسـورة و مقـدرة عمليـة فـي اقتحـام أنشطـة لـم تكـن مبذولة و متاحة له أصلا .

و اشتغل بالسياسة و كان زعيما للطلبة , وقد حباه الله بهيئة مهيبة تدعو إلى الثقة والاحترام على نقيض هيئتي التي تقتحمها العين , وكان رغم ما نفخـه فـي مـن طموح وأقدام على المنافسة كـان لا يحس بمـرارة المنافسـة , بـل كـان فخـورا بمـا يحققه زملاؤه , وكثير الثناء على غيره , وكانت إثارته لطموحـي تلبيـة لحاجتـه إلـى الفخر بما لدى من إمكانيات ضئيلة واذكر له أن أطلق على اسم " رفـا يلـو " الفنـان التشكيلي عندمـا رانـي اصنـع بعض التمـاثيل الصغيرة مـن الصلصـال و مسـحوق الحجر(رغم أن رفايلو كان مشهورا بالتصوير و ليس النحت) و علـى أي حـال فقـد تفوقت في مادة الرسم, وكـانت رسـومي كثـيرا مـا تعلـق علـى حيطـان غرفـة الرسـم بالمدرسـة السـعيدية الثانويـة فيمـا بعد , وكـان هذا نتاجـا لتشـجيعه , و كذلـك مـادة الإنشـاء التـي احتفـظ المرحـوم الأسـتاذ محمـد متولـي أسـتاذ اللغـة العربيـة العظيـم بكراستي فيها قائلا بأنني أديب!.

أما أخي مصطفى كمال فقد علمني , ربمـا دون عمـد , أن الحيـاة تغدق علـى الإنسان كل أنواع المباهج إذا ما احسن تلقيها والإقبال عليها , فكان ممثـلا للفن فـي بيتنا , في كل جمالاته . وكان مبدعـا ومتذوقـا بارعـا , كـان يغنـى ويدندن بإحسـاس مرهف , ففتح لي البـاب واسعـا أمـام تـذوق الغنـاء و الموسيقى و كـان يمثـل كبطـل مسرحيات مدرسته , وكان نـهما فـي قراءة الأدب , و كتـب القصـة بأسلوب رفيـع . وكان " دون جوانا " جسورا مما أوقعه في كثير من المـآزق , وكـان أنيقـا متضلعـا في تقلبات " الموضة " ولو لم يركن إلى الكسـل لكـان أديبـا كبيرا , غير أن الكسـل في آسرتنا سمة موروثة , و لقد أخذت من مصطفى كمال- أطال الله عمره و اسبغ عليه الصحة - كثيرا من إقباله على الحيـاة واغترافـه منـها , فكـان معلمـي لانـه لـم يبخل علينا بحكاياته الممتعة و " دروسه المستفادة " وكنـت اعجـب بأحاديثـه حـول الفن والفنانين لطرافة آرائه و نظرياته و تطرفها معا , وما زلت حتى اليوم استمتع بحواره العذب كلما سنحت لي الفرصة .

و أما آخي إبراهيم فتحي , الناقد الكبير , فهو الذي يكبرني مباشرة , وكـانت صلتي به وثيقة لصيقة , ومازلت انظر إليه , في جوانب كثيرة , كمثلـى الأعلـى , أو القدوة التي كنت أتمنى أن املك بعضا من مواهبها , وكان إبراهيم متفوقا , بـل نابغـة في مدرسته , فكان يسحق منافسـيه او خصومـه بسـهولة يحسد عليـها , وقد اتخـذ منى إبراهيم صنيعه له , يعلمني و يدربني و يقومني .

وكانت القراءة بالنسبة لنا في مدينة قنا هي ابرز المناشط , فلم يكن هناك مـا يشغلنا طوال النهار , خاصة في الاجازة الصيفيـة , سـوى القـراءة والخـروج للتـنزه في المساء , ولذلك قرأت تقليدا لأخواتي , كثيرا فيما لا يمكـن لسني أن يستوعبه , وتمثلت مع ذلك أشواق المحبين , ومغامرات الأبطال , و أراء المفكرين . فقرأت فـي كل شئ متـاح , وعن طريق التبـادل مـع أصدقـاء أخوتـي , و الاسـتعارة مـن بعض الدكاكين مقابل نصف قرش لكل كتاب , وشراء روايـات ومسـامرات الجيب و أقرأ , وكذلك بعض كتب التراث مثل العقد الفريد الذي كنا نخرجه بحرص من دولاب صغير كان و الدي رحمه الله يقتنى فيه بعض الكتب التي يستمتع فـي أجازتـه الأسبوعية , بترتيبها , و أظن انه لم يشـغل بـالقراءة إلا إلـى حد مـا بعد الإحالـة علـى المعاش ,

فأضاف إلى ما يقتنيه الكثير من كتب التراث الدينية التي حرص على تجليدها وكتابة اسمه بالذهب عليها , وأهداني منها عددا وافرا , ورغم انه لم يشاركنا القراءة والمناقشة إلا في مسائل السياسة الجارية و الدفاع عن مصطفى النحاس , فرغم ذلك بذر في نفوسنا الاعتزاز بالكتاب و إجلال قدره .

و لا اذكر إنني شاركت أقراني في اللعب و خاصة في الشارع , فلم أمارس حياتهم , و ربما دفعني ذلك فيما بعد إلى تعويضه في الزمن غير الملائم .

وكان الخروج من المنزل عادة بصحبة إبراهيم , فلم أتعرف على حياة من هم في عمري , وكان عالمي مستعارا من عالم إبراهيم و أصدقائه , و كان حديثهم و سمرهم رفيعا لانهم على ما اذكر كانوا يتناقشون حول ما انطوت عليه تلك الكتب الأدبية من أفكار و أراء ومعلومات و قد يتحيزون لمؤلف ضد أخر , ومن ثم كان عالمي بعيدا عن عالم الطفولة , و لا يعني هذا إنني كنت أشاركهم الحوار أو السمر, بل كنت تابعا صامتا لإبراهيم لا أتحدث معه أو أسأله إلا في طريق عودتنا إلى البيت في المساء المتأخر .

وفي هذا المنعزل النائي الذي تضيق فيه الإمكانيات , انطلقت آمالي وطموحاتي حرة دون حدود , و قد نفخت أشرعتها ريح القراءات و المناقشات في موضوعات و قضايا قد لا تلمس أقدامها الأرض الصلبة .

و قد غرتني الأماني حتى ضبطني إبراهيم اكتب في كراسة إنشاء اللغة الإنجليزية بالحبر , و كان بالريشة آنذاك , مباشرة دون مسودة بالقلم الرصاص , فاستنكر ذلك قائلا " أنت فاكر نفسك شكسبير !" فخجلت من فعلتي , و كان إبراهيم , وما يزال , ساخرا عظيما , وكان إلى جانب ذلك معلمي ومرشدي وله سطوة كبيرة على نفسي , ولا أدرى إن كان ذلك " الحادث " هو سبب خشيتي من الكتابة و هروبي منها , أم أنني أبالغ , وكثيرا ما افعل ! , و على أية حال كانت آمالي مجنحة في ذلك الحين أثناء المدرسة الابتدائية , وكانت تمتد إلى رسم خطة للثورة في مصر و إعلان الجمهورية في مصر و قيادة حزب للبعث المصري , وكان الإعداد و التحضير لتلك الثورة مقصورا على الحديث مع نفسي بصوت عالي , أو رسم شعار الحزب على أوراق الكراريس " ثلاث أهرامات ونخلة " و أرهقني جدا اختيار تصميم مناسب لغطاء الرأس المصري بديلا عن القبعة والطربوش ! .

٣ ـ البرنامج

ثم انتقلنا إلى القاهرة و دخلت السعيدية الثانوية بمجانية التفوق , وقد بلغت الحلم مبكرا في الثانية عشر من عمري , و طالت قامتي سريعا نسبيا حتى قال إبراهيم ستصبح عملاقا , ولكن سوء التغذية و الوراثة حالا دون تحقق تلك النبوءة السارة .

وفى السعيدية (خمس سنوات) بدأت نشاطي السياسي مبكرا مع حكومة الوفد الأخيرة , و كانت بداياتي التحمس لفكرة المواطن العالمي لجارى ديفيز , و كان أفاقا حالما, وجعلت ابشر بين أصدقائي بهذه الفكرة الخيالية بوصفي سكرتيرا للجنة المصرية للمواطن العالمي , أو هكذا زعمت , ولكن ما لبثت مراهقتي المتقلبة أن دفعتني إلى عضوية " اللجنة التنفيذية العليا " للمدرسة , وذلك لأنها تكفل لي اخذ سمت الزعامة في الإضرابات , أي المظاهرات , ويسألني الطلبة عن موعد قيامها , ثم انضممت أسابيع قليلة جدا في أسرة من اسر الأخوان المسلمين تلبية لدعوة بعض أصدقائي منهم , ولكن سرعان ما خرجت عقب سخريتي من بعض رموزهم القيادية , وطريقتهم في الاجتماعات والدعوة, ونلت علقه طيبة من أصدقائي أنفسهم .

وبعدها ترددت على ندوة احمد حسين بالبيت الأخضر مساء كل خميس , واذكر أنني بدأت حضور "دردشته " كما كان يسميها في أول الأمر ومعي اقل من عشر أفراد , واستمرت الندوات حتى اكتظت القاعة , وكان اسمها قاعة " على جريو " , بالجمهور حتى لم أجد مكانا في نهاية الأمر إلا خارج البيت الأخضر في الشارع لاستمع إليه في الميكروفون , وقد اكتسبت شعبيته بفضل ديمقراطية حكومة الوفد وسماحتها بنشر مقالاته الملتهبة في جريدته التي أصبحت اسمها الاشتراكية بدلا من مصر الفتاة .

ومن دردشة لأحمد حسين اقتربت من نظرية فائض القيمة الماركسية ولكن بعبارات أخرى حيث قال على ما اذكر " الرأسمالي يشغل العامل الذي ينتج السلعة وبدلا من أن يعطيه حقه كاملا يستقطع في جيبه جزءا منه وهذا هو الربح " أو " بدلا من أن يعطيه عشرة قروش يحط في جيبه قرشين " . وعقب ذلك رأيت أن أقرا النظرية الأصلية , وكان إبراهيم قد اصبح ماركسيا فزودني بالمصادر , بل

وانضممت لتنظيم " حدوتو " لبضعة أسابيع وخرجت , والواقع أن التنظيمات السرية الماركسية وغير الماركسية تقوم على الطاعة والولاء , وعدم المناقشة , والخصومة الحادة مع غيرها وان اتفقت معها في المعتقد , وتبادل الاتهامات بالخيانة و العمالة للشرطة , وابرز سماتها الضرب من حديد على حرية الحوار و ازدراء الثقافة النظرية . وكان هذا آخر عهدي بالسياسة بالمعنى العملي مع حصولي على شهادة إتمام الدراسة الثانوية .

وفى هذه الأثناء كنت أقرا في الأدب والفنون بوجه عام , واعمد إلى تعريض حواسي جميعا لكل ألوان الفن , وعندما كنت أقرا أحس بان نافذة انفتحت على جهلي بأمور كان ينبغي أن اعرفها من قبل , فالقراءة في هذا السن , بل في كل سن, ليست إزالة للجهل بقدر ما تكون لفتا لجهل لم اكن واعيا به , وقد كانت السينما والإذاعة وحضور الندوات , ومعها القراءة هي الوسائط الرئيسية للمعرفة والمتعة , وعندما اكتشفت جهلي , عبر القراءة , بالمسرح و الأوبرا و الموسيقى العالمية , اندفعت إلى التعرف عليها وتوسيع إمكانيات البهجة و الاستمتاع بالحياة التي أدركت مسئوليتي في أن أقلصها في شريط ضامر , أو امتد بها في ساحة رحبة , فكنت اذهب سيرا على الأقدام توفيرا للقروش , إلى مسرح الفرقة القومية بالعتبة وادفع ثمن تذكرة البلكون " أعلى التياترو" الرخيصة , وكذلك إلى الأوبرا حيث يرتفع ثمن تذكرة البلكون عند عروض الفرق الأجنبية , فأضطر إلى شراء تذكرة وقوف في البلكون , ولانبهاري بالأوبرا دربت صوتي على الغناء من طبقة " الباريتون " و كان جمهوري هو أصدقائي وزملائي وخاصة في الرحلات الخلوية, كما وضعت برنامجا للاستماع المنتظم للموسيقى الكلاسيكية بدأته في مركز الاستعلامات الأمريكي ثم غادرته بعد احتراقه إلى متحف الفن الحديث الذي اصبح اليوم ساحة انتظار للسيارات بجوار سينما قصر النيل , وكان يشغله أيضا متحف مختار في حديقته , فضلا عما يقيمه من معارض للفنانين التشكيليين على مدار العام .

و قد رافق برنامجي الفني العريض اطلاع واسع ومتشعب راقني منه مجال الفلسفة, و أحسست أنها اقرب الكتب إلى نفسي وعقلي , رغم إنني كنت اعد نفسي للالتحاق بكلية الحقوق لأصبح محاميا , فوجدت في الفلسفة الأفكار التي تجذبني وتبهرني , وهى تلك الأفكار التي تثقب البالونات الجاهزة , أو التي تسلط ضوءا

جديدا للنظر إلى الأشياء على نحو مختلف , أو تعيد النظر في كل ما سبق لتضعه و ضعا جديدا , فهي الأسئلة الحقيقية التي يجب أن يطرحها الإنسان و لا تستدعي إجابات جاهزة , أي هي أسئلة الطفل الساذج البريء من آية إجابة سابقة , فنحن نمشي عادة في طرق ممهدة بالإجابات , بينما علينا أن نشق طرقا جديدة بالأسئلة الجديدة , و المعلومات و الأفكار و الآراء كثيرة مطروحة , ولكن ما الذي يمكن أن يجمعها و يؤلف بينها ؟, فهذا هو نوع الأسئلة التي تهم الفلسفة وهي التي بموجبها يمكن أن تنساب الشذرات المتفرقة أو المتراكمة , وتذعن للترتيب في نسق أو منظومة تحتل فيها التفاصيل موقعها الخاص وتصبح خريطة كاشفة وهادية للفهم و الاستيعاب أي للتحليل والتفسير .

٤ ـ المواقف :

اقترن ولعي بالفلسفة بما تكشف لي بعد عام من حركة الجيش من تضيق لأفاق الطموح , وانكماش لحرية الانتقالات الفكرية , مما كان من شانه أن يحصر آمالي في اختيار مهنة ملائمة فحسب , ولذلك قدمت أوراقي لكلية الآداب قسم الفلسفة عسى أن اصبح أستاذا جامعيا .

فتعلمت من الفلسفة إنها ليست علما مستقلا أو تخصص محترفا بقدر ما هي طريقة تفكير , وأسلوب ممارسة للحياة , لأنها وجهة نظر شاملة كلية للعالم أو الكون وموقف الإنسان منه وفيه , والآراء التي تتصل بمصير الإنسان ومنزلته ومراتب الكون بالنسبة إليه . وتنشأ عموميتها من موضوعها إذا ما كان العالم كله , أو الواقع بأسره , أو الإنسان في شموله , أو الحياة في كليتها .

كما تعتمد عموميتها أحيانا على طريقة تعاملها مع الموضوع مهما كان تجربة خاصة أو موقف جزئيا , أو حدث معينا , فالفلسفة تبدأ منه , ولكن لتنطلق إلى أراء و أحكام عامة لا يسلم إليها الاستقراء المباشر الذي تمارسه العلوم بحسب ظواهرها الجزئية التي تبحث فيها . ويتم التعميم عن طريق " التجريد " الذي يعني دلالتين مطلوبتين للتفلسف , فهو يعني استخلاص ما هو مشترك من كوكبات متعددة من التفاصيل , كما يعني نزع وعزل وتعرية ما ترتديه المشاهدات والممارسات و الآراء من أثواب كثيفة تحجبها عن التأمل الفاحص .

وما تلبث الفلسفة بعد عمليتي الاستخلاص والكشف أن تعود للتطبيق على أمور أخري مماثلة لم تكن من بين الأمور التي نادت منها إلى التعميم .

وقد اكتشفت , أو اقتنعت عبر تصادم المذاهب التي ادرسها , فكرة منيرة أضاءت لي شعاب الطرق ومفترقاتها , واكثر من هذا زودتني بطاقة زاخرة في الفكر و الممارسة على السواء , وهى فكرة بسيطة جدا مؤداها ان ثمة فارقا هائلا بين الواقع , وبين أفكارنا عن الواقع , فالزعم بان المعرفة الصحيحة هي معرفة الواقع على ما هو عليه زعم باطل , فلكي أتحقق من صحة معرفتي أي مطابقتها للواقع , فهذا يفترض مسبقا إنني اعرف ما هو عليه الواقع لأعود فاقرر بان معرفتي صحيحة ! أين هو الواقع على ما هو عليه ؟ وما الجهة أو المصدر المفوض عن الواقع الذي يضمن لي ذلك ؟ فكأنني هنا ادعى علم الله لانه وحده الذي يعلم الواقع الذي خلقه , فأحسست على الفور إننا لا نفرق بين الفلسفة والعلم من جهة , وبين اللاهوت من جهة أخرى وان اكتسى بإهاب أنساني .

ولهذا اكتسبت القدرة على النقد بعد ان فقدت المذاهب هيبتها الزائفة , وقد أفدت من ذلك في تدريسي لطلبتي سواء في الفلسفة العامة أو مناهج البحث أو فلسفة الفن ونظريات النقد , فدربتهم على أن يفتحوا رؤوسهم التي حشيت بآراء اكتسبت تأيدا بكثرة إلحاحها على الآذن و العين في وسائل الإعلام , وكادت تصبح من المسلمات لتكرارها من سلطات التنشئة و التربية والرأي العام , و تيبست داخل عقولهم الغضة , و ينبغي علينا أن نعرضها لنسمات الحوار والتساؤل المطلق , وشمس النقد , وكانت طريقتي لتيسير عملية النقد و الاستجواب و الحوار الذي لم يألفوه داخل المجتمع أو قاعات الدرس , كانت طريقتي عرض المذاهب والنظريات على النحو الذي يرسم لها كاريكاتيرا يغرى الطالب أو الباحث باقتحامه ومناقشته و الكشف عن نقائضه وذلك بطبيعة الحال بعد أن ابسطها لهم في لغة أصحابها و مصطلحهم .

وعندما تخرجت في الآداب (١٩٥٧) أصابني الدور في التجنيد وقضيت عاما ونصف قبض على في نهايتها وقضيت عامين بالمعتقل تحت فئة المشتبه فيهم, وخرجت عاطلا مفلسا , وكنت التقط رزقي في ذلك الوقت العصيب من ترجمات لكتب بالإنجليزية لمصلحة الاستعلامات كما كنت اعمل محررا تحت التمرين

في صحيفة الأهرام قسم التحقيقات الصحفية , وظللت بها عدة شهور حتى نجحت في مسابقة للمركز القومي للبحوث الاجتماعية , وقضيت ما يقرب من العام تحت فئة طالب منحة تلقيت فيها محاضرات في العلوم الاجتماعية و مناهجها كان يلقى بعضها أساتذة أمريكيون , وتدربت على البحث في العلوم الاجتماعية وبعد الامتحان كان ترتيبي الأول على زملائي من طلاب المنحة , وكان هذا أول ضوء سعيد في نهاية نفق خبراتي السيئة , غير أن تعيني معيد ا بعد انقضاء المهنة كان يتطلب ما يسمى " باستطلاع رأى " المباحث العامة التي مازالت تمارسه مع كل متقدم لوظيفة حكومية , ورفضت المباحث تعيني , غير أن الدكتور احمد خليفة مدير المركز حينذاك طوقني بجميل وفضل لا يمكن أن ينسى , فتدخل وسيطا وضامنا لي لدى وزير الداخلية الذي وافق على تعيني , وكان هو نفسه أحد أعضاء لجنة الاختبار الشخصي عندما تقدمت بأوراقي للمركز أول مرة.

ولقد تكرر مثل هذا الموقف بعد ستة أعوام عندما حصلت على منحة الدراسة بجامعة أوسلو بالنرويج , وكدت افقدها بعد طول رفض لولا أن لجأت في نهاية الأمر إلى توسط الممثل الشخصي لرئيس الجمهورية المرحوم الدكتور حسن صبري الخولى الذي كان خال زوجتي

وبعد تجربة المعتقل توصلت إلى موقف طريف بعد حوار طويل مع النفس , فقد كانت الاختيارات أمامي كما يلي :

١ – أن أعلن رأيي فيما حدث , وهذا أمر عواقبه معروفة .

٢ – اكتم رأيي , وهذا مؤلم للنفس .

٣ – أعلن رأيا مخالفا لرأيي الحقيقي , وهذا أمر مهين

٤ – لم يبق إلا اختيار أخير هو إلا يكون لي راى او موقف سياسي , فأخذت أدرب نفسي على الامتناع عن تكوين رأى أو موقف سياسي , واشهد أنني نجحت في إبطالي لعادة اتخاذ المواقف السياسية , ولكنني سقطت في براثن عادة أخرى لم استطع الامتناع عنها حتى اليوم هي التدخين , و لكن نجاحي لم يطل فمع هزيمة يونيو رجعت إلى عادتي القديمة في إعلان المواقف وإبداء الرأي .

غير أنني أفدت من امتناعي عن اتخاذ المواقف السياسية في صدر حياتي الأكاديمية, فقد كنت أثناء دراستي بالكلية اعد نفسي للتخصص في علم الجمال , أي

فلسفة الفن , ولكن عملي بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية فرض على اختيارا آخر , وكان جديدا وقتها , وهو فلسفة العلوم ومناهجها .

ولافتقادي القدرة على اتخاذ موقف مما يحدث في الوطن , فانها اتخذت سبيلها إلى الفلسفة , فلم أشأ أن اعرض لفلسفة غيري , و أصررت على الدفاع عن موقف فلسفي خاص بي في فلسفة العلم والفلسفة المعاصرة بوجه عام , أي أن يكون مدار البحث حول قضيتي الخاصة التي أتبناها , وليس حول قضيه مذهب أو فيلسوف معين , وكان لابد من صقل أدواتي المعرفية و المنهجية لأداء بحثي في فلسفة العلوم الطبيعية , فدرست الفيزياء النظرية دراسة نظامية حتى أكون على بينه مما أفسره فلسفيا , واتخذه خامة طيعة تؤيد قضيتي للماجستير .

وكذلك صنعت في الدكتوراه , فاتخذت القضية المحورية للعلوم الاجتماعية , وهى الموضوعية العلمية , ولكن ليس بالمعنى الأخلاقي أو الايدولوجى الشائع بل استخلاصا من أداء المنهج العلمي نفسه بمعزل عن انتماءات العلماء و تحيزاتهم , وقد تيسرت لي المعارف والممارسات في مجال العلوم الاجتماعية لأنني كنت اشتغل بالبحث فيها بحكم عملي , وكنت ألقي المحاضرات و اشرف على الرسائل في جامعات كثيرة في مصر أثناء عملي بالمركز الذي تطبق عليه لائحة الجامعات , ولكن حينما أحيل الدكتور احمد خليفة إلى المعاش تحول المركز الذي كان يعد المؤسسة أو المعهد الوحيد في مصر لانتاج الباحث العلمي للواقع الاجتماعي , تحول إلى ما يشبه المصلحة الحكومية التي تدار بعقلية بيروقراطية متسلطة . وعند أول بادرة لهذا التسلط هربت على الفور إلى الجامعة أستاذا للفلسفة ورئيسا لقسمها في كلية الآداب جامعة الزقازيق . وكنت منتدبا لأكاديمية الفنون منذ عقد من السنين, ووجدت فيها ما يشبع ميولي الأصلية , ولذلك انتقلت إليها , وشعرت أخيرا كمن آب إلى نفسه وبيته بعد طول غياب .

صلاح قنصوه والنقد الفلسفي
الفلسفة العلمية نموذجا للنقد

ماهر عبد القادر [*]

الفلسفة العلمية Scientific Philosophy مصطلح ظهر فى أروقة الفكر الغربى من خلال كتابات العديد من الفلاسفة الذين أسهموا فى تدشين ورصد دلالاته ومعانيه ومقاصده ، ومناطق نفوذه داخل الفلسفة بعامة وفلسفة العلوم بصفة خاصة. ويرجع هذا الظهور إلى التطورات العلمية المتلاحقة التى شهدها القرن العشرين ، وسيطرة الروح العلمية ومنجزات العلم الحديث على كافة مظاهر الحياة .

والفلسفة العلمية إذن مصطلح يقبل الصد والرد والنقد والتمحيص ، فهو من ناحية يحمل بياناً وسحراً متأثراً فى ذلك بما قد يعنيه من ارتباط الفلسفة بأهم منتوج بشرى وهو العلم Science . ومن ناحية أخرى يحوى الكثير من أوجه النقص والعيوب الفادحة المتأصلة فى دوائر فلسفية أرادت أن تحرف الفلسفة والعلم على حد سواء من خلال رابطة ما بينهما تجعل من الفلسفة منطقا للعلم ، ومن هنا فإن هذا " التوحد أو المزج بين دورى الفلسفة والعلم لابد أن ينزلق بالمذهب الفلسفى إلى التحول إلى دوجماطيقية عنيده أو لاهوت عصرى "[1].

والمصطلح، من الناحية التاريخية، قد انهمر علينا من عدة اتجاهات ومصادر ، ساهمت بدرجات متفاوته فى ظهوره على ساحة الفكر الفلسفى والعلمى، فهناك كتاب هانز رشنباخ " نشأة الفلسفة العلمية " ، ومقالة رسل " فى المنهج العلمى فى الفلسفة "، حيث روج فيه لهذا المصطلح ، ثم كتابه " النظرة العلمية" ، وأخيراً هناك الوضعية المنطقية ومسئوليتها التاريخية فى تبنى المصطلح بصورته المعهودة والتى سنعرض لها بعد قليل ؛ إذ ترى الوضعية المنطقية[2] Logical Positivism أنه " إذا أرادت الفلسفة لنفسها البقاء ، فما أمامها إلا سبيل واحد هو تطبيق منطقها على العلم ، أى تجعل نفسها منطقا للعلم، أو فلسفة له ، وبهذا تصبح الفلسفة علمية"[3] ، وبهذا الخصوص ينبغى لنا أن نطرح على أنفسنا التساؤلات

---

[*] أستاذ المنطق وفلسفة وتاريخ العلوم كلية الآداب جامعة الإسكندرية

الآتية : هل هناك فلسفة علمية؟ وبأى معنى يمكن أن نتحدث عن فلسفة علمية فى إطار فلسفة العلوم؟ وهل تقبل الفلسفة أن تكون " الفلسفة العلمية" أحد فروعها ، إذا كان هناك ثمة فلسفة علمية؟(٤)

إن هذه التساؤلات تفرض علينا استجلاء حقيقة القضية المطروحة ، سيما وأننا لاحظنا أن الكثير من مفكرينا قد نقلوا لنا المصطلح دون دراية كافية بخطورة ذلك ، وقد ناقشنا ذلك بصورة كبيرة فى كتابنا "خرافة الوضعية المنطقية"(٥) الصادر عام ١٩٩٣ ، وحسبنا الآن أن نضيف إلى ماسبق أن ما قررناه استكمال موقفنا النقدى للدراسات الفلسفية والمتعلقة بذات الموضوع .

تركز هذه الورقة على دراسة التصور النقدى للفلسفة العلمية عند واحد من أهم أعلام فلاسفة العلم فى العالم العربى ، وهو الدكتور صلاح قنصوه الذى أثرى المكتبة العربية بإسهاماته المتعددة ، الغنية الرؤى ، والتى عرضت لكثير من جوانب فلسفة العلوم بصورة متطورة بحيث وجهت الباحثين والدارسين لحقول معرفية جديدة داخل نطاق فلسفة العلم ، كما كانت مرشدا لكثير من دراسات أعضاء هيئة التدريس بكثير من الجامعات ، خاصة من يقبلون على دراسة ومعرفة موقف الفلسفة من الموضوعات العلمية . كما أن الدكتور صلاح قنصوه من القلائل الذين عملوا على تكوين مدرسة بحثية علمية متواجدة على الساحة ، إن فى مراكز البحث العلمى المتخصصة ، وبصفة خاصة المركز القومى للبحوث، أو فى الجامعات المصرية والعربية . وقد جاءت تصورات صلاح قنصوه عن فلسفة العلم فى كتابات متعددة ، لكننا نركز على كتابه الهام بعنوان " فلسفة العلم " الذى ذاع وانتشر فىمصر والعالم العربى بصورة كبيرة ، وعكف عليه كل من أقبل على دراسة فلسفة العلوم للإستفادة من بنيته المعرفية . وهذا الكتاب يشكل رافدا مهما من روافد دراسة فلسفة العلوم على المستوى النظرى ، كما يمثل رؤية متطورة لكثير من الموضوعات الحديثة فى فلسفة العلوم بأى معيار ابستمولوجى .

فى مقدمة كتابه " فلسفة العلم" يشير صلاح قنصوة إلى أن فلسفة العلم باعتبارها تفلسفا حول العلم ، تعنى امكان تعددية التناول وبأنها "يمكن أن تعالج بطرق شتى ، وعلى مذاهب متعددة "(٦) بشرط القدرة على الادراك الواعى بأن العلم هو موضوع البحث الفلسفى الأساسى ، ولذلك نجده لاينكر على أى مذهب فلسفى أو

نسق امكانية تناول قضايا العلم من منظور فلسفى بشرط ألا يكون هذا التصور المطروح " هو التصور الوحيد الذى ينبغى أن يكون لفلسفة العلم"(٧). وهو هنا يشير بالطبع إلى كل من يعتبر فلسفة العلم مرادفا للتحليل المنطقى لقضايا العلم ، ونعنى بها أنصار الوضعية المنطقية . فكيف نظر صلاح قنصوه إلى فلسفة العلم من الداخل؟ هذا ما سوف نعالجه فى الفقرات التالية .

بداية ينبغى أن نذكر أن صلاح قنصوه قدم فى كتابه تمييزاً ابستمولوجيا هاما بين عدة مصطلحات لازالة الالتباس والغموض عنها محدداً لنا أطرها ، وطرق عملها ، ثم يعرض بقلم رشيق لموقفه من الفلسفة العلمية ، والأسباب والدوافع التى جعلت البعض من مفكرينا وباحثينا يندفعون نحو ارتداء عباءتها .

الفلسفة :

لايبتعد صلاح قنصوه كثيراً عن موضوعه الأساسى وهو يطرح تصوره عن الفلسفة فى عمومية معانيها ومقاصدها، ذلك لأنه ينطلق فى تعريفه لها من اتجاه مخالف لما أرادته الوضعية المنطقية للفلسفة من حيث أنها تؤسس نظريتها فى المعرفة على تحليل نتائج العلوم فقط ولكنه سارع إلى التأكيد على ابقاء وظيفة الفلسفة كما تضمنت فى كتابات معظم الفلاسفة والمفكرين عبر تاريخ الفلسفة الطويل فتظل نظرة واسعة تعتمد على تجريد نسقى يضم شذرات المعارف إلى محور جوهرى ، ويسد الثغرات بين تلك المعارف المتناثرة وتواصل وظائفها فى اثارة الفكر، وطرح المشكلات والارهاصات بالحلول(٨) وربما كانت هذه النظرة تركز بصورة أساسية على أهمية طرح المشكلات ، باعتبار أن فاعلية الفلسفة تستند بصورة أساسية إلى اثارة السؤال الذى يمثل اللبنة الأول فى تكوين المعرفة .

الفلسفة العلمية :

يحدثنا صلاح قنصوه عن الفلسفة العلمية واصفا اياها بأنها " ليست فرعا أو مبحثاً من فروع الفلسفة ومباحثها ، كما أنها ليست عنواناً لمذهب فلسفى معين ، بل هى وصف عام تولع باطلاقه بعض الفلسفات على مذاهبها فى عصرنا الحديث"(٩). وقد أشرنا فيما سبق إلى بعض من استخدم المصطلح من فلاسفة ومفكرين فى الغرب ، وتحدثنا عن نقله إلى المكتبة العربية تأثرا بهؤلاء المفكرين

الذين صاغوه وكتبوا عنه دون نقد أو تمحيص ، أو دون اعمال للعقل فيه ، وكيف أتى إلينا "وكان الهدف المشترك بين كل من يستخدم مصطلح الفلسفة العلمية عنوانا لمذهبه ، رغم الخلافات الحادة بين تلك المذاهب ، الهدف هو رفع قيمة المذهب الفلسفى فى سوق الفكر عن طريق استعارة ما رسخ للعلم من سمعة طيبة نأت به عن ميادين الخصام والشقاق التى لاتسفر عن حسم أو اتفاق "(١٠). وكان محاولة الصاق الفلسفة بالعلم بالصورة التى نجدها لدى الوضعيين هى محاولة مشكورة فى رأى صلاح قنصوه " للاعلاء من شأن الفلسفة والخروج بها من أزمتها التاريخية وشفاء أمراضها المزمنة "(١١). ولكن بئس ما فعلت مدرسة التحليل فقد أوقعتها نواياها الطيبة فى أخطاء وخطايا لاتزال عالقة حتى الآن فى محراب الفلسفة والعلم على حد سواء . وهو ما حاول صلاح قنصوه أن يؤصل له تاريخيا من خلال " مناقشة بعض النماذج التى ادعت لنفسها الموقف العلمى ، فكان أن عرض لاوجست كونت وانتقده ، ثم ناقش الفلسفة الوضعية الحديثة ، أو التجريبية المنطقية "(١٢). ولا عجب أن نرى أوجست كونت وهو يحدد دور الفلسفة ووظيفتها بنفس الصيغة التى تبنتها وعمقتها الوضعية المنطقية بعد ذلك حيث " يعلن انتهاء عصر الميتافيزيقا ومن قبله عصر اللاهوت ، مبشراً بالفلسفة الوضعية أى العلمية . وعلى الفلسفة لكى تكون جديرة بهذا الاسم أن تتخلىعن موضوعاتها السابقة ، وتقنع بالتأليف بين نتائج العلوم الوضعية وتنظمها معاً ، فتصف ما هو كائن بقدر ما تتيحه لها تلك النتائج "(١٣).

إن هذا التأسيس الذى يعلن عنه أوجست كونت يمثل مع أفكار جورج مور ورسل وفتجنشتين وآخرين ، بالاضافة إلى التطورات العلمية الهامة والخطيرة فى أوائل القرن العشرين ، يمثل نقطة انطلاق مهمة ساهمت فى ظهور وتكوين حلقة فيينا والاعلان عن هذه الجماعة فى الأروقة الفلسفية ، والتى تطورت فيما بعد إلى التجريبية المنطقية بمقولاتها وتصوراتها عن علاقة الفلسفة والعلم ، ثم تطور كل هذا فيما بعد إلى ما عرف بالوضعية المنطقية ، وكل ما ترتب على ذلك من القول بالفلسفة العلمية بصورة واضحة . يرفض صلاح قنصوه العلاقة القائمة على التبعية بين الفلسفة والعلم ، فإذا كانت الفلسفة " متفقة مع العلم فى عمليات التجريد والتعميم ، وإن كانت تنصب على معرفة علمية سابقة تقيم عليها نظراتها العامة ،

فهى تختلف عنه فى البحث عن معنى وقيمة تلك المعرفة"[١٤]، وهذا الاختلاف يعنى بالضرورة انكار فكرة التبعية ودحضها من أساسها .

يرفض صلاح قنصوه إذن المصطلح ، ويذهب إلى عدم مشروعيته من منطلق أن فكرة الوصاية ، أو التبعية ، لن تفيد العلم أو الفلسفة ، وعلى هذا فهو يبحث فى إطار هذه العلاقة عن " تبادل خلاق بين الفلسفة والعلم ، فالعلم دون فلسفة تجارب عشوائية متناثرة، والفلسفة بغير علم تجربة عقيم"[١٥] . هذا التبادل الخلاق الذى يحدثنا عنه يفرض علينا زاوية تناول مخالفة ومختلفة عن تناول الوضعية المنطقية التى حددت مهمة الفلسفة فى التعليق على أحكام علمية .

فلسفة العلم

تحوي المصطلحات فى داخلها رؤى وتصورات أصحابها ، فالفارق الواضح من الفلسفة العلمية، وفلسفة العلم، رغم احتوائهما تقريباً على نفس الحدود هو فارق كبير يصل بنا إلى درجة شطر البحث فى التفلسف "حول" أو "عن" العلم إلى شطرين، فإذا كان هناك اتفاق لدي كل المشتغلين بفلسفة العلم على أن العلم " هو المادة الخام أو الموضوع الذى يخضع للبحث الفلسفى "[١٦] وإن البشرية فى مرحلة تاريخية يسيطر فها العلم على كل مناحى الحياة بدرجة تجعل من تجاهلة ضرباً من إنكار فاعلية إيجابيه للعقل البشري، فإن هذا يعنى من وجهة نظرنا – هنا نتفق مع صلاح قنصوه – إمكانية بل وضرورة التفلسف حول المعارف العلمية والنظريات التى توصل إليها العلماء من خلال أبحاثهم، ليبقى هذا التفلسف متغلغل فى ثنايا العلم أنطولوجيا وأبستمولوجيا واكسيولوجيا، على اعتبار أن " العلم بحث نظرى، بمعنى أنه جهد مبذول للمعرفة والفهم الذى يحيط بظواهر الطبيعة ، على أن تشتمل الطبيعة كلا من الانسان والعالم المحيط به "[١٧] . وهنا ينبغى أن نتوقف مع صلاح قنصوه أمام رؤيتين أشار إليهما :

الرؤية الأولى:

وفى اطارها نتساءل : ما المقصود بالدراسة الفلسفية للعلم أنطولوجيا وأبستمولوجياً وأكسيولوجياً ؟ ثم ما هو موقف قنصوه من تاريخ العلم ورؤيته له ؟

إذ أن هذه التساؤلات على قدر كبير من الأهمية ، لأنها ترسم خطا مهما فى فكر صلاح قنصوه فى إطار فلسفته.

الرؤية الثانية : وهى المتعلقة بتصريح صلاح قنصوه بأهمية دراسة الظواهر الطبيعية وهى فى نظره (الانسان والعالم المحيط به) ، وتلك رؤية تنتقل بنا إلى مجال آخر فى دراسات فلسفة العلوم وهى منطقة شائكة شغلت الفكر الفلسفي وفلاسفة العلم كثيراً وعنى بها العلاقة بين البحث والتطبيق ، أو العلم النظري والعلم التطبيقي ، وما يترتب عليها من قضايا وتساؤلات عديدة لعل من أهمها المسئولية الخلقية للعالم .

ونبدء بالرؤية الاولى حيث يري صلاح قنصوه أن فلسفة العلم فى جانبها الانطولوجي تبحث فى " التصورات أو المفهومات العلمية مثل المادة أو الطاقة أو الموجة وكذلك تركيب الذرة وطبيعة المجال والحركة"(١٨) ، ويتكشف لنا من دراسة تلك المفهومات العلمية أنها بمثابة التأسيس المعرفي الذى لا غني عنه لدي فيلسوف العلم، فكما يقول قنصوه أنه من شروط التحدث فى فلسفة العلم " الالمام بتطورات العلم الذى يستلزم من الباحث أن يعرف ما يتحدث عنه من مفهومات ونظريات ومناهج علمية "(١٩). ومن هنا يمكن أن نلاحظ أن تاريخ فلسفة العلم قد شهد العديد من العلماء الذين حاولوا التفلسف فى العلم وأنتجوا لنا أفكاراً فلسفية متعلقة بتفاصيل دقيقة دخل علومهم مثل هايزنبرج (فيزياء – فلسفة) أينشتين (منهج العلم) ...... الخ

أما الجانب الابستمولوجي فى فلسفة العلم فيتعلق بنظرية المعرفة الفلسفية وتتألف من محاور ثلاثة .

المحور الأول: إمكان المعرفة ، وهل يمكن للانسان الوصول للحقيقة عن طريق العلم ؟

المحور الثاني: طبيعة العلاقة بين الباحث وموضوعات بحثه ، هل هى من إنشاء عقله أو هى واقع خارجى مستقل عن إدراكه ..... ؟

المحور الثالث : ويشغل المحور الثالث بأدوات ومصادر المعرفة "هل هى العقل أو الحدس أو معطيات الحس "(٢٠) ويشغل هذا الجانب معظم الدراسات

والابحاث فى فلسفة العلوم لأنه ينطوى على تساؤلات مثيرة تستلزم الاجابة عليها دراسات فى تطور العلوم وتقدمها والبحث فى تاريخ العلم وسيكولوجيته وسوسيولوجيته ؛ بينما نجد أن الجانب الاكسيولوجي فى العلم ومحاولة ربط العلم بالاخلاق ، وكذا اتساع نطاق البحث ليشمل" تصوير العلم كمشروع إنساني يستهدف غايات معينة ومستخدمة وسائل محددة لتحقيقها"[٢١]. لقد شغل هذا الجانب من الدراسات فى فلسفة العلوم عقل صلاح قنصوه كثيراً حيث نجده قد ركز اهتماماته على مناقشة هذه القضيه ونعني بها تلك العلاقة الوثيقة بين البحث والتطبيق ، وهو ما يدخلنا مباشرة فى الرؤية الثانية التى طرحها فى كتابه (فلسفة العلم) .

الرؤية الثانية :- وتلك التى تضمنها الفصل الثانى من كتابه تحت عنوان (دلالات العلم المتعددة) وتدور المناقشة كالتالي :

لو اتفقنا على أن " العلم بحث نظري بمعنى أنه جهد مبذول للمعرفة والفهم الذي يحيط بظواهر الطبيعة "[٢٢] فإن هذا البحث النظري إنما ينطوي على انتاج وصياغة القوانين العلمية والنظريات ، وتلك بدورها تخضع لاختبار مستمر وتحد دائم من الطبيعة ؛ بمعني أن النظريات العلمية تكون دائماً قابلة للتكذيب - بالمعني البوبري – وهي قابليه تجعلها دائماً أمام نظر العلماء والباحثين التطبيقين ؛ وهو ما يعني أيضاً امكانية التداخل بين العالم والتطبيقي أو رجل العلم والمنفذ للاختراعات أى أن هناك علاقة تبادلية وثيقة بين البحث والتطبيق الامر الذى يلقى بظلاله على الجانب الاكسيولوجي لفلسفة العلوم وكاننا هنا أمام معيارين .

المعيار الاول: اعتبار العلم بحث نظرى فقط مستقل تماماً عن التكنولوجيا باعتبارها مظهر مبايناً للعلم .

المعيار الثاني: اعتبار العلم والتكنولوجيا وجهان لعملة واحدة ومن ثم تصبح المسؤولية الاخلاقية ليست بعيدة عن العالم أيضا . وهناك العديد الذين يرون أن العلم هو بحث نظرى وتطبيقى أيضا ، فليس كافياً أن نتحدث عن نظريات وأفكار وفروض بل يتعدي ذلك التطبيق التكنولوجي ومن بين هؤلاء (كورجانوف – بارنال – برونوفيسكي) .

تلك هى القضية التى شغلت صلاح قنصوه فى النصف الثانى من الكتاب فهو من أنصار المعيار الأول الذى يعتبر العلم بحث نظري مستقل تماماً عن التطبيق ، ويرجع سبب الخلط بينهما فى رأيه إلى سببين :

السبب الأول :- هو أن الذى يكتشف أو يصوغ القانون العلمى قد يكون هو الذى يصمم مشروع الآلة فى الغالب مثل حالة (اوبنهايمر) فى الولايات المتحدة وزاخاروف فى الاتحاد السوفيتى ، فقد ساهم كل منهما فى صنع القنبلة النووية لأنهما فى طليعة علماء الفيزياء فى بلديهما.

السبب الثانى :- أن العلماء كثيرا ما يكونون اول من يفاخر بالتطبيقات النافعة او التى يرجى منها نفع وقد ينساقون إلى القول بأن غاية العلم المباشرة والنوعية هى ان يسيطر على الطبيعة[٢٣] . ويجدر بنا أن نذكر هنا أن صلاح قنصوه عمل بجهد كبير على انكار هذه الفكرة التى ترى ارتباطاً بين العلم والتطبيق، إذ يري ان " بواعث التطبيق أو التكنولوجيا تقوم من خارج العلم "[٢٤]. كذلك فإن القرار والأمر النهائى الذى يصدر لتصميم آلة لا يقوم بناء على أوامر العلماء فى النهاية. وتبقى المناقشة مفتوحة والحوار متواصل حول هذه القضية التى طرح لنا فيها صلاح قنصوة رأيه وتركها إلى مناقشة أخرى فى موضوع آخر وربما لباحثين آخرين ؛ إلا أنها في النهاية تظل إحدى المشكلات الأصيلة المتعلقة بالبحث في فلسفة العلوم.

إذا نخلص من كل ما سبق إلى التالي .

إن صلاح قنصوه فى عرضه للتميز بين فلسفة العلم والفلسفة العلمية ذهب إلى:-

١- " إنه من الضروري إسقاط المظلة الشرعية عن هذا المصطلح"[٢٥] وهذا الاسقاط كما يقول قنصوه أن " الفلسفة العلمية التى تضع الفلسفة تحت وصاية العلم عند المرحلة التى بلغها من تطوره إنما تعنى فى التحليل الاخير رفضاً لأن يكون للانسان المفكر موقفه الشامل من العلم والحياة والمجتمع وكأنها تضمر الدعوة إلى تجميد الامر الواقع "[٢٦] . ويلاحظ هنا اننا قد اتخذنا موقفنا سابقاً من روية صلاح قنصوه الفلسفة العلمية فقد رأينا حينها

ان " المسألة أعمق ممـا يصوره صلاح قنصوه " لأنـه من الجائز ان يطلـق مصطلح الفلسفة العلمية على بعض أجزاء العلم مثل المنطق الرياضى .... ومن ثم فإن مصدر الفساد والتفاهات يكمن فـى استخدام التصـور لـدى طائفـة معينـة من المفكرين الذين لم يضعوا معياراً واضحاً لتمـيز النسق الفلسـفى لديـهم عـن النسق العلمي ومن ثم جاء تصورهـم للفلسـفة العلميـة معبرا عن حالـة رفـض للميتا فيزيقا بصورة أساسية أو للنشاط الفلسفي أيضا "[٢٧].

٢ أن فلسفة العلم شئ آخر مختلف تماماً عما يسمى (الفلسـفة العلميـة) فـهى تعنـى فـى رأي صلاح قنصوه القدرة الفائقـة علـى جعـل العلـم موضوع لها وتركيب نتائج العلوم " فى وجهة نظر متفقة متسقة تتفق والنسق أو المذهب الفلسفى الذى صدرت عنه "[٢٨] وهى فـى كل ذلك تمـارس دورهـا وتؤدى وظيفتها باعتبارها فلسفة لا باعتبارها علما مـن العلـوم أو منافسـاً لعلـم بين علوم أخري . إن هذه المهمة التي تضطلع بها فلسفة العلوم هى ذاتها التـى تسمح لكل صاحب فكر - وليست فقط من تسـلح بـأدوات التحليل المنطقـي - ان يدلو بدلوه إذ توافر لديه القـدرة الفلسـفية مـن تجريـد وتعميـم .... الـخ والالمـام بالتطورات العلمية الراهنة وتاريخ العلم ونظرياته ومنهجه.

---

[١] صلاح قنصوه ، فلسفة العلم ، ص ٩٥

[٢] أصدرت الوضعية المنطقية كتابها (حلقة فيينا : تصورها العلمى للعالم) فى عام ١٩٢٩ ، كشفت فيه أن استخدام التحليل المنطقى عند أعضاء الحلقة قام على أساس استبعاد القضايا الميتافيزيقية من العلوم الطبيعية والرياضية والمعرفة الانسانية ، وتوضيح تصورات وقوانين ومناهج العلوم ، وكيف أن المعرفة ككل صدرت عن معطيات الخبرة . وقد نفـذ رودلف كارناب هـذا التصور فى كل من كتاباته الآتية : التركيب المنطقى للعالم (١٩٢٨) ، كتابات تتعلق بالتصور العلمى للعالم (١٩٣٠)، الاعراب المنطقى للغة (١٩٣٤) .

والواقع أن التطورات العلمية اللاحقة جعلت أعضاء حلقة فيينا يعيدون ترتيب الأوراق علميا كما سبق أن أعادوا ترتيب أوراقهم السياسية حين تعرضوا لحملات النازى ، وحين استشعروا الخطر من حولهم .

كانت حلقة فيينا قد تعرضت لانتقادات كثيرة تتعلق بالمفهوم الـــذى عرضته الحلقة عن مبدأ التحقيق الـــذى ورثته الحلقة عن رسالة فتجنشتين كما أشرنا توا ، كما تعرضت لانتقادات مماثلة للمفهوم الـــذى عرضته في إطار نظرية المعنى ، وهى النظرية التى حاول كارناب تطويرها على مدى سنوات طويلة في كتاباته ومقالاته المختلفة ، وهي أيضا النظرية التي حاول ألفريد جولز أير أن يطورها في كتاباته. راجع فى ذلك : مقدمتنا للترجمة العربية لكتاب"منطق الكشف العلمى"، كارل بوبر، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، طبعة ٢٠٠١

(٣) يمنى الخولى ، كارل بوبر ، ص ٢٣٤

(٤) ماهر عبد القادر محمد ، خرافة الوضعية المنطقية ، ص ١١

(٥) أردت أن أقدم هذا الكتاب للقارىء العربى ليعرف كيف أن الوضعية المنطقية ضللتنا كثيراً ، وكيف أن الكتابات العربية لم تقدم تحليلا وافياً للوضعية المنطقية ، وبصفة خاصة الرافد العربى الذى تزعمه الدكتور زكى نجيب محمود ، معتقدا أن اتجاه الوضعية المنطقية يمثل قمة الإصلاح الفكرى والسياسى والاجتماعى . لكننى أعتقد أن الكتابات العربية المختلفة فشلت فى قراءة فكر الوضعية على اختلاف صورها . وربما كان هذا مادفعنى إلى تقديم مجموعة الآراء التى تضمنها كتاب " خرافة الوضعية المنطقية " والتى تعتبر بمثابة الرؤى المهمة التى كان من الواجب أن تطور الدراسات فى هذا الجانب أو على الأقل تتخذها الدراسات المختلفة موجها لها. وقد آثرت أن يأتى هذا الكتاب بمثابة رؤية من منظور جديد للقضية ككل . ومن الواجب أن أعترف أيضا أن بعض الكتابات فهمت ، بصورة غير صحيحة ، أن هذا الكتاب يقدم للقارىء كاحتفال بأستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود الذى يستحق تكريما ومكانة مرموقة أكثر من أن يرقى إليها هذا الكتاب . وربما كان الدكتور صلاح قنصوه من أهم الكتاب الذين بلوروا فكرة نقد الوضعية المنطقية بكل تداعياتها من خلال منظور نقدى يعمل سلاح النقد الإبستمولوجى

(٦) صلاح قنصوه ، المرجع السابق ، ص ١٣

(٧) المرجع السابق ، ص ١١

(٨) المرجع السابق ، ص ٢٧

(٩) المرجع السابق ، ص ٢٧

(١٠) المرجع السابق ، ص ٢٩

(١١) المرجع السابق ، ص ٢٩

(١٢) ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة العلوم رؤية عربية ، ص ٥٩

(١٣) صلاح قنصوه ، المرجع السابق ، ص ٢٩

(١٤) المرجع السابق ، ص ٣٣

(١٥) المرجع السابق ، ص ٣٤

(١٦) المرجع السابق ، ص ٣٧

(١٧) المرجع السابق ، ص ٤٩

(١٨) المرجع السابق ، ص ٣٨

(١٩) المرجع السابق ، ص ٤٢

(٢٠) المرجع السابق ، ص ٣٨

(٢١) المرجع السابق ، ص ٣٩

(٢٢) المرجع السابق ، ص ٤٩

(٢٣) المرجع السابق ، ص ٥١

(٢٤) المرجع السابق ، ص ٥١

(٢٥) المرجع السابق ، ص ٦١-٦٢

(٢٦) المرجع السابق ، ص ٣٦

(٢٧) ماهر عبد القادر ، الفلسفة العلمية : ص ٦٢

(٢٨) صلاح قنصوه ، المرجع السابق ، ص ٤١

رحلة إلى عالم صلاح قنصوه
الفيلسوف والإنسان

حسن حماد(*)

ربما يكون من أصعب الأمور أن تكتب عن إنسان قريب منك جداً أو إن شئنا أنت متوحد به. فالكتابة تقتضى أن يصطنع الكاتب مسافة بينه وبين موضوعه، وهذا ما يشكل صعوبة بالغة لى إذا ما قررت أن أخوض مغامرة الكتابة عن مفكر كبير مثل صلاح قنصوه. ولتسمح لى قارئ العزيز أن أبدأ مقالتى تلك بمدخل يشوبه البعد الشخصى وتمتزج به الشجون الذاتية.

إن د. صلاح قنصوه بالنسبة لى ليس مجرد أستاذ عادى، إنه صديق، وحبيب، وهو إنسان فوق العادة، أنه نموذج ومثال قلما يوجد مثله فى هذا الزمن الغريب. وأنا وغيرى من تلاميذه نتنافس فيما بيننا كى نقترب من صورته أو حتى نتشبه به. وبرغم مرور السنوات الطوال، وبرغم أن تلاميذه قد كبروا بمعيار السنين، ووصل البعض منهم إلى مناصب ادارية وقيادية داخل وخارج الجامعة، إلا أننا مازلنا جميعاً نشعر أمامه بأننا مازلنا صغاراً، وانه مازال وسيظل الأستاذ والمعلم الذى منه نتعلم دروس العلم وفنون الحياة. وكثيراً ما يحدث أن نبتعد عن أستاذنا فترات من الزمن، فنضيع فى زحام الحياة، وينشغل كل منا بذاته، ونتيه فى دروب المصالح الضيقة المتشابكة، وتدوخنا الهموم، ونشعر باننا فقدنا كثيراً من ذواتنا وأن أشياء كثيرة قد تغيرت من حولنا، فنعود إليه بعد غياب قد يطول أو يقصر، فنشعر فى حضرته بأننا عدنا إلى طبيعتنا، وأننا قد استرددنا أصالتنا المفقودة، وأن العالم الذى فقد كل معنى وقيمة عادت إليه ألوانه وأشكاله وأصبح عالماً إنسانياً حقيقياً... أنه عالم صلاح قنصوه، عالم يموج بآلاف الرؤى والأفكار. عالم يمتلئ دفأ وحياة، عالم ثرى يمتزج فيه الفنان بالإنسان، والعالم بالفيلسوف، والثائر بالمتمرد، وعاشق الحياة بالمتصوف الزاهد.

(*) وكيل كلية آداب الزقازيق لشئون المجتمع وخدمة البيئة

إن صلاح قنصوه نموذج فريد ومتفرد فى عالم الفلسفة والفكر، عندما تصادفه فى حلقات البحث والنقاش، وفى الندوات أو المساجلات الفكرية تجد نفسك أمام مارد مرعب يصعب أن يصمد أمامه أى منافس أو محاور أو مجادل. ولكن عندما يلتقى معنا فى بيته، أو فى أمسيات ولقاءات خاصة تجمع بينه وبين تلاميذه المقربين تجده بسيطاً ومتواضعاً ووديعاً مسالماً مثل طفل برئ. عندما يكتب عن الفن، أو الفلسفة، أو الدين، أو السياسة، أو العلم نشعر بأن أنفاسه تتردد بين الكلمات، وأن روحه المتمرده القلقة تبعث بداخلك حيرة جميلة، وتثير بأعماقك السؤال تلو السؤال. وصلاح قنصوه على الأوراق هو صلاح قنصوه فى الحياة.. لا فرق بين الإنسان والمبدع.. كلماته عندما يحادثك هى نفسها كلماتها التى يكتبها. عندما أقرأ عبارة واحدة أو سطراً له فى مجلة أو جريدة ما لست بحاجة إلى أن أبحث عن الأسم، فأسمه منقوش بثنايا كلماته وتراكيب عباراته. كم يحار المرء عندما يفكر فى الكتابه عن هذا المفكر الخصب، أى الطرق يسلك، وأى الفضاءات يرتاد؟ ترى هل نتحدث عن رؤاه الفلسفية، أم نشريته فى علم الجمال والنقد الفنى، أم فلسفته العلمية، أم موقفه النقدى من التراث والحركات الأصولية. لاشك أن هذا العالم الثرى الخصب لا يمكن اختزاله فى مقال أو بحث صغير، إن الأمر يحتاج إلى مئات الصفحات، لذلك فقد حاولت جهدى أن أفتش عن خيط واحد يجمع كل تلك الاهتمامات المتنوعة، ويوحد كل تلك الجوانب المتعددة. وهذا الخيط فى رأيى هو : النزوع الإنسانى فى فكر د. صلاح قنصوه، فهناك نزعة إنسانية واضحة يمكن لأى باحث أن يتتبع خطاها، ويقتفى آثارها فى كتابات د. صلاح الفلسفية والعلمية والفنية. إن صلاح قنصوه مثقف من طراز فريد، فهو منحاز ومتعصب لكل ما هو إنسانى، ولعل هذا الانحياز يجعلنا نقرر أن صلاح قنصوه فيلسوفاً سقراطياً. فهو يشبه فى رأيى سقراط فيلسوف اليونان من نواح كثيرة. فصلاح قنصوه ليس مفكر الصالونات المغلقة، أنه مفكر ومعلم مفتون بالوجود فى الخارج.. فى ساحة العالم المتسع، إنه لا يطيق الإنغلاق أو التقوقع على الذات، أنه نموذج للمفكر الذى لايستسلم للاغتراب. إن الواقع السيئ الذى نعيش فيه فى الحقبة الراهنة قد يفرض على الكثير من المفكرين ضرباً من العزلة، وشكلاً من أشكال الاغتراب. لكن صلاح قنصوه مثقف يعلم جيداً أنه صاحب رسالة، وأنه يحمل بأعماقه قيمة لابد وأن تؤتى ثمارها فى العالم الخارجى، بين جمهوره وتلاميذه، ولذلك فقد حدد هدفه منذ البداية، أن يوجد بقلب المجتمع، وفى صفوف الجماهير. إنه مثقف طليعى بكل معنى الكلمة، برغم أنه لاينتمى لأى حزب من الأحزاب، إلا

أنه ينتمى لحزب الإنسان، ويقف فى مقدمة الطليعة المدافعة عن حقوق الإنسان. وصلاح قنصوه نفسه يعترف بأنه يتبنى هذا الاتجاه الإنسانى، ففى مقدمة كتابه فلسفة العلوم يقول : "ومهما يكن من تعدد التفاصيل والمصطلحات التى تشغل مساحة الكتاب، إلا أن خطأ محورياً واحداً يجمعها ويضمها إلى اتجاه فلسفى محدد هو المذهب الإنسانى الذى ينتمى إليه المؤلف، ويسعى إلى تأييده فى كتابات أخرى"(١).

ودكتور صلاح قنصوه أستاذ الفلسفة يصعب أن نصنفه أو نحصره داخل تيار فكرى محدد، فيصعب أن نصفه بأنه ماركسى أو وجودى أو بنيوى.. أو غيره من التيارات.. إنه كل هؤلاء، بمعنى أنه استوعب فلسفات عصره وصهرها جميعاً فى بوتقه فكره، وأخرج لنا فى النهاية رؤية فلسفية متكاملة قوامها : أن الفلسفة فى حياة الإنسان ضرورة مثل العلم، وهو يرى أن الموضوع الرئيسى للفلسفة هو القيم، فالفلسفة "بطبيعة موضوعاتها ومنهجها، وغايتها يحتويها كلها إطار معيارى يغلب عليه طابع القيم"(٢).

ورغم انتماء مفكرنا بصورة مباشرة إلى فلسفة العلم، إلا أنه لم يستسلم لسحر النزعات العلمية المتطرفة التى تجعل الفلسفة خادمة للعلم، لذلك فإن مفكرنا يؤكد على أن العلوم مهما أفرزت من تقدم وانتصار فى مجال المعرفة الإنسانية، إلا أنها لم تزل عاجزة عن استيعاب المشكلات التى ترتبط بقضايا الوضع الإنسانى "فالعالم أو الوجود بكل جوانبه، والإنسان بكل ضروب نشاطه لايمكن أن يكون موضوعاً لعلم من العلوم"(٣).

إن العلم - فى نظر د. صلاح - لا يمتلك الحقيقية النهائية، فأحكامه ليست مطلقة، ونتائجه تقريبية، وهو ليس الكلمة النهائية فى رحلة الإنسان للبحث عن الحقيقية. ولهذا فإن علينا "أن نعترف أولاً بأن الحقيقة العلمية ليست هى الواقع، بل هى ما يقرره العلماء عن هذا الواقع. وليس ثمة حقيقة علمية نهائية، بل تدنو النظريات المتعاقبة منها شيئاً فشيئاً. والعلم مايزال حتى اليوم مجازفات ومخاطرات. وكل حقائقه موقوته لا تبقى كذلك إلا إلى حين . فلا يتملكنا الخوف إذن كما يقول "كلودبرنار" عند مشاهدتنا للروضنا العلمية وقد أختفت عن أبصارنا، فإنها تقضى نحبها فى ساحة الشرف كما يستشهد الجندى فى سبيل وطنه"(٤).

والفلسفة التى يتبناها د. صلاح قنصوه ليست فلسفة نظرية تأملية تحلق فوق مفردات الواقع الإنسانى التعيس وتتسلغ عن قضاياه، بل أنها "نظر نقدى ينطوى على

موقف من الحياة، وليست تجريداً إلا بقدر استعادة ما هو عيني ملموس عن طريق ما هو مجرد على حد تعبير "وايتهد". وهى رغم تحليقها المظنون عن الواقع، فهى أكثر التصاقاً به، وذلك لأنه لاغناء عنها لكل إنسان، سواء أختار فلسفته عن وعى أو لا وعى، فلا مهرب من الالتزام بفلسفة ما إزاء مواقف الحياة التى يواجهها الإنسان كل لحظة"(٥).

ويرفض د. قنصوه موقف الفلسفات العلمية (كالبرجماتية والوضعية والتحليلية) من الفلسفة، فمثل هذه الفلسفات تريد للفلسفة "أن تقف عند أقدام العلم بنتائجه الراهنة لكى تتسقط قضاياه وتتعقبها بالتحليل. بيد أن الفلسفة تتجاوز تلك العلاقة القائمة على التبعية. فإذا كانت متفقة مع العلم فى عمليات التجريد والتعميم، وإن كانت تنصب على معرفة علمية سابقة تقيم عليها نظريتها العامة، فهى تختلف عنه فى البحث عن معنى وقيمة تلك المعرفة. فالفلسفة عملية تقويم نقدية لمنجزات العلم تعمل على مستوى أعمق وأبعد يتصل بنظرة كلية ونهج للحياة"(٦).

ورغم تحيز د. صلاح قنصوه الواضح للفلسفة، إلا أنه لا يصطنع بينها وبين العلم خصومة أو شقاقاً، وإنما هو أول من يدرك أنهما فى نهاية الأمر يصبان فى المسعى الإنسانى الشريف نحو الحقيقة، ونحو تحقيق أكبر قدر من السعادة للإنسان. إن الفلسفة "لاتستطيع أن تنزع عن نفسها الحق فى الحديث عما ينبغى أن يكون.. ولكن ثمة تبادل خلاق بين الفلسفة والعلم، فالعلم دون فلسفة تجارب عشوائية متناثرة، والفلسفة بغير علم تجريد عقيم"(٧).

ويرى د. صلاح قنصوه أن الإنسان جزء من الطبيعة، لكنه يتجاوزها من خلال الثقافة وفاعليات الإبداع الإنسانى التى تتمثل وتتجسد بشكل خاص فى العلم والفن والفلسفة واللغة. فالثقافة الإنسانية هى: "العالم الإنسانى الذى اقتطعه الإنسان من الطبيعة على النحو الذى جعل الطبيعة مادة غفلا تحولها الثقافة وتشكلها، وتستثمرها. وللثقافة الإنسانية، برغم تمفصل مجالاته وفاعلياتها، هدف أقصى، وأسلوب عام مشترك. فأما الهدف فهو السيطرة على الطبيعة، وأما الأسلوب فهو فرض القيمة"(٨).

ولكل فاعلية من هذه الفاعليات الإنسانية هدفها الخاص وأسلوبها النوعى الذى من خلاله تمارس فعلها فى الواقع. فإذا كان العلم بمقدوره أن يمارس السيطرة على الطبيعة بصورة مباشرة، فإن الفن "يمتاز عنها جميعاً بأنه يمارس هذه السيطرة ليس على العالم

نفسه، بل على نموذج بديل، أو واقع مغاير، أو عالم مواز لهذا العالم أو الواقع أو الطبيعة، وهو العمل الفنى نفسه. وتجتمع فى الفن أهداف الفاعليات الإنسانية جميعاً بدرجات متفاوته، ولكن فى مواجهة عالم مصنوع مخلوق هو العمل الفنى"(٩).

ويقوم العمل الفنى عند د. قنصوه بعملية "ارتياد لمناطق مجهولة أو مساحات لاتجد الجرأة على اقتحامها بوعى. وقد تكون هذه المساحات وقائع أو حقائق أو مشاعر مما يتجاهلها الناس فى وعيهم اليومى المعتاد.. فالفن إذن بمثابة نوافذ على عوالم جديدة، أو هو نظرة جديدة تحطم الألفة وتخترقها، وتحول ما هو ملقى فى الطريق إلى طازج وطريف يجدر بالمراجعة والتأمل من جديد، واتخاذ موقف مختلف، ويشعل الحياة فى رماد الاستقرار والتكرار، ويستعيد التوهج الذى أطفأه الاعتياد، ويسلط الضياء على ما توارى من الاهتمام، وينير الداخل المعتم للأشياء والتجارب، وينشئ أو يعيد الوصلات بين نثار الوقائع والحوادث. فهو عملية مزدوجة من التفكيك والتركيب. تفكيك الأوضاع السابقة للوجود، وإعادة تركيبها فى عمل جديد"(١٠).

والحق أن الفن وغيره من سائر الفاعليات الإنسانية لايمكن أن ينمو ويزدهر إلا فى ظلال مناخ تسوده الحرية، وتنتشر فيه الديموقراطية. ومن هذا المنطلق يتحدد ويتأسس موقف د. قنصوه من التيارات الأصولية الدينية التى تحاول أن تلغى حرية الإنسان لصالح اللاهوت وتضحى بالدنيا على مذبح الآخرة، وتضع قائمة طويلة من الأوامر والنواهى والمحرمات التى تكبل حرية الإبداع، وتغتصب حق الإنسان فى التفكير أو التخيل أو الفعل. والجديد فى نقد د. قنصوه للتيارات الأصولية هو: أنه لايمارس هذا النقد من خارج أسوار تلك التيارات، وإنما هو يتوجه إليها داخل معاقلها، وعلى أرضها، وعلى هذا فهو لا يفند مزاعمهم متسلحاً بالعقل فقط، ولكن أيضاً بالنصوص الدينية والأحكام الفقهية. فهو مثلاً يدحض المسلمة الأساسية التى يؤسس عليها السلفيون مذهبهم الدينى - السياسى، وأعنى بذلك المقولة التى تزعم أن الإسلام "دين ودولة". وفى هذا السياق، وكعادته فى تحليل الألفاظ وتحديدها بموضوعية ودقة، يبين أن كلمة دولة تعبر فى القرآن واللغة العربية عن دلالات شائنة وسلبية، فهى تشير إلى معان: التقلب والزوال والتحول من يد إلى أخرى. وينتهى د. قنصوه إلى أن أصحاب مقولة الدين والدولة لا يضيفون للإسلام أية قيمة جديدة عندما يلصقون بالإسلام هذه الكلمة، وهم فى واقع الأمر لايستهدفون من وراء هذه المقولة سوى خدمة أغراضهم الخاصة وأهدافهم الشخصية، ألا وهى السيطرة على السلطة.

ومثلما يفند د. قنصوه مفهوم "الإسلام دين ودولة"، يفند أيضاً مفهوم "الحاكمية لله". ويذكر أن هذا المصطلح قد ظهر لأول مرة فى شعار الخوارج "لا حكم إلا لله". والحاكمية فى سياقها التراثى الإسلامى القديم لم تكن تعنى أن الله سبحانه وتعالى هو مصدر السلطة فى الدولة، لأن كلمة حكم لم تكن تشير إلى المعنى الحديث الذى نعرفه الآن، وإنما كانت تعنى فقط "أن الله هو الذى يفصل فى كل شيء فى الأرض أو فى السماء"(١١). واستخدام هذه الدلالة فى مجال الممارسات السياسية صرف للقضية عن معناها ومجالها العقائدى الدينى، وإقحام لها فى مجال الحياة الإنسانية المتغيرة والمتقلبة. فإذا ما رددنا الحاكمية لله إلى الحكم السياسى، فإننا بذلك نضفى مسوحاً من القداسة على شخصية الحاكم، ونحيله إلى إنسان إلهى معصوم من الخطأ(١٢).

إن موقف د. قنصوه الرافض للتيارات الدينية الأصولية، وتفنيده للعديد من المفاهيم التى انتشرت فى ثقافتنا المعاصرة مثل : "الإسلام هو الحل" و"الحاكمية لله".. وغيرها من المقولات التى احتلت مقدمة المسرح الفكرى السياسى المصرى، إنما هو دفاع عن مشروعية المجتمع المدنى الذى يصون حرية جميع الأفراد دون تمييز بين الطبقات أو الجماعات، والذى يمنح الجميع فرصاً متكافئة للتعبير عن أنفسهم، وممارسة حقهم فى الحياة والإبداع والحرية.

ولأن مشروع د. قنصوه الفكرى جوهره الإنسان، لذلك ليس مستغرباً أن تكون قضية الحرية هى القضية المحورية فى كل ما يكتبه من دراسات ومقالات، وهو يؤكد هذا المعنى بقوله : "الحرية هى قضية الإنسان فى هذا العالم، لأنها تتأسس على اختيار غاية، ومفاضلة بين وسائل لتحقيقها، وإيثار بعضها دون أخرى. ومعنى الاختيار والمفاضلة والإيثار أننا لسنا كأشياء العالم وظواهره نخضع لحتمية معينة تقهرنا على سلوك بعينه... والحرية لا تعنى التخلص من كل شيء أو الانقطاع عن التأثر والتأثير بأن شئ، بل هى القدرة على الامتلاء بالإمكانيات. ودلالاتها السلبية المعروفة بالقدرة على الرفض أو السلب إنما اشيز أيضاً إلى أن ذلك الرافض لابد وأن لديه مشروعه الخاص الذى يملك معرفة ما عنه، وبالتالى تكون لديه القدرة على الاختيار قبولاً أو رفضاً فيما يعرض له من تجارب تحقق مشروعه أو تعوقه. ولاتقاس الحرية إذن إلا بما يملك الإنسان من الإمكانات"(١٣).

إن د. صلاح قنصوه من المفكرين القلائل الذين أثروا كثيراً فى الواقع الثقافى العربى. وهو مفكر رسولى، بمعنى أنه يحمل رسالة هدفها تغيير الواقع والدفاع عن كرامة

وشرف الإنسان. وبرغم أنه يحيا بقلب الواقع المصرى - العربى، ويتفاعل وينفعل بقضاياه المختلفة، إلا أنه يحتفظ لنفسه دائماً بتلك المسافة الإبداعية التى تجعله يمتلك حريته ولا يتطابق أبداً مع ما هو قائم، ويرفض تماماً أن يسلم أو يستسلم لقواعد اللعبة، لعبة التصالح والمهادنة التى يمارسها معظم المثقفون، ولذلك فلم يُستوعب قط فى أى مؤسسات، ولم يمتثل لأى إغراءات وظل حتى هذه اللحظة فى طليعة المثقفين الرافضين. وبرغم العواصف الكثيرة التى أعترضت طريقه، إلا أنه لم ينحنى أبداً أمام العاصفة ومازال يردد فى عناد وأصرار وشموخ : أن الرياح إذا لم تقتلعنى فإنها تزيدنى ثباتاً.

الهوامش

١-د. صلاح قنصوه : فلسفة العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢، ص ٢١.

٢-. صلاح قنصوه: في فلسفة العلوم الاجتماعية، مكتبة الأنجلو المصرية، ٧٨٩١، ص٩٠٢.

٣-المرجع السابق، ص ٠١٢.

٤-المرجع السابق : ص ٣١.

٥-المرجع السابق : ص ٠١٢.

٦-د. صلاح قنصوه : فلسفة العلم، ص ٣٣.

٧-المرجع السابق : ص ٤٣.

٨-د. صلاح قنصوه : أنطولوجيا الإبداع الفني، مجلة فصول، المجلد العاشر، العددان الثالث والرابع يناير ١٩٩١، ص ٢٤.

٩-المرجع السابق : ص ٤٤.

١٠-المرجع السابق : ص ٤٧.

صلاح قنصوه : الدين والفكر والسياسة، دار الكلمة، القاهرة، ٣٠٠٢، ص٢٠١.

١١-المرجع السابق : ص ٦٩.

١٢-المرجع السابق : نفس الصفحة.

صلاح قنصوه :الفلسفة رؤية و موقف وحوار

احمد عبد الحليم عطية(*)

علينا ان نقدم مجموعة افتراضات تهيئ لنا إمكانيـة التعامل مـع جـهد صلاح قنصوه الفلسفي المتنوع الخصب،الـذي يصعب فـي الحقيقـة تناولـه وتحليلـه إلا فـي إطار تكوين الرجل والعصر الذي قدم فيه أعمالـه ونظرتـه هو او موقفـه من مجمل التغيرات الثقافية والاجتماعية لهذا العصر القلق المضطرب،الـذي روج فيـه للفكر الواحد والرأي الواحد والمثقف(المفكر)الواحد.

ومن هنا علينا ان نتناول جهد كل مفكر و أعماله علـي مستويين : المستوي الاول تكوينه ، سواء الثقافي العام او الفلسفي المتفرد، والمستوي الثاني تفاعلـه،أو قل موقفه العام من تاريخه ومجتمعه. والحقيقة ان الإلمام العام بتفصيلات التكويـن ، وتحليل المواقف المختلفة شي يتجاوز نطاق الدراسة الحالية(١) ، الا انـه فـي حاجـة هامة ان ينجز باعتبار إن ما قدمه صـلاح قنصـوه ، جزء من الفضـاء الفلسـفي فـي مصر خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين وحتى الان .

وعلينا أيضا تفسير توجهات كتابات صلاح قنصـوه ؛ التـي مـع قلتـها النسبية مكونا أساسيا للجيل الذي نشا في الفترة المشار اليـها . وهذه الاعمـال هـي: فلسـفة العلم،الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمنـاهج البحـث، فلسـفة العلـوم الاجتماعيـة ، نظريـة القيـم فـي الفكـر المعـاصر، والمثـال والواقـع . الفكـر والديـن والسياسة وبالطابع فإن الأبحـاث والدراسـات المتفرقـة التـي نشـرها ، او القاهـا فـي ندوات ومؤتمرات عربية ودولية، والتي من الصعب في هذا السـياق سـردها الا انـها تنتمي لنفس القضايا والموضوعات التي تعرض لـها فـي كتبـه مسـتخدما فـي نفـس المنهج العقلاني النقدي واللغة المتميزة التي ينفرد بها، وهي لغة موحية ، رشـيقة ، مكثفة ساخرة ، حادة معا (٢) يهمنا من هذه الأبحاث والكتابات ، والتي تمثـل اضافـة خاصـة مـا يتعلـق منـها بالجمـال والعمل الفنـي ومـا يـدور حـول النقـد الثقـافي(٣) او محاولة تفسير عزوف قنصوه عن الكتابة او قلة كتاباته النسبية يبدو وكأنـه يتجـاوز

(*) استاذ الفلسفة ، آداب القاهرة

مسالة المزاج الشخصي كما سيتضح لنا ، فكثيرا ما يطلب منه المساهمة في ندوات ما أو المشاركة بدورية ما ويتكرر الطلب إليه ويتكرر الإرجاء منه، مع مشاركته الجادة في الندوات . فهل مسالة تفضيل الشفاهية علي الكتابة ، والتي تضعه في محور أفلاطون/ دريدا يجعلنا نضع ايدينا علي معنى يلفت النظر، ألا وهو عدم تجميد الفكر او قولبته، واعتباره الحوار مبدا أساسيا في أعماله الفلسفية والسياسية واذا اضفنا الي ذلك، ملاحظة مسألة أخري أساسية تتعلق بطبيعة الموضوعات التي يعالجها التي تبدو من عناوين كتبه ، هي خلوها تماما من أسماء الاعلام او تيارات الفلسفة ، فهي لا تحمل اسم فيلسوفا معين او تيارا فلسفي محدد ، ذلك ان صلاح قنصوه يتجه ببحثه للمجالات وللقضايا والمشكلات الفلسفية اكثر مما يتجه إلى الفلاسفة والمذاهب ، حيث تتجاوز كتاباته تاريخ الفلسفة الي الفلسفة نفسها . ويكاد ينفرد قنصوه الذي يميز في كتاباته بين المشاكل الحقيقية التي تهم الإنسان الحي في المجتمع المعاصر وبين المشاكل الزائفة التي تثار وينشغل به المثقفين لإبعادهم عن المشكلات الحقيقية(٤) أقول يكاد ينفرد بتوجيه بحثه الفلسفي ودراساته العلمية نحو التفكير والتفلسف في قضايا الفلسفة وليس تاريخ الفلسفة.

ان قضايا التفلسف والتفكير عند قنصوه هي القضايا الي تتعلق بحياة ومصير الإنسان في واقعه الاجتماعي وظروفه التاريخية التي يحياها ، فهو ليس من هؤلاء الذين لا يشغلهم سوي صدور كم ضخم من الأعمال ، تشغل الباحثين مؤقتا من اجل ان تتردد اسمائهم هنا وهناك ، ثم سرعان ما يخف هذا التردد ويتضح ان هذه الاعمال الضخمة تحتوي كل شئ ولا تحتوي علي شي . هنا نصل الي افتراض اخر يترتب علي ما سبق وينتج عنه الا وهو ان طبيعة الفلسفة والتفلسف عند قنصوه لا يجعل منها هدف في ذاته، علي الباحث ان يلم فيها بكل التيارات والاسماء والمصطلحات ، بل هي أداة ووسيلة ومنهج للتفكير ، ممكن ان تندرج ضمنه كل القضايا الجديرة بالمناقشة والبحث. والقضايا الجديرة بالبحث هي تلك التي تتعلق بالإنسان ، لذا كثيرا ما تتسم أعماله بتلك النزعة الإنسانية وليس المذهبية التي توجه وتلون أفكار الفيلسوف . والإنسان عند قنصوه ليس كيانا ميتافيزيقيا مجردا بل هو الكائن الحي الفاعل ، الذي يحيا في مجتمع ما متقدم أو

نامي، حر ليبرالي او شمولي يسيطر عليه الفكر الواحد وهو أيضا إنسان تاريخي يحيا في مرحلة زمنية ذات ثقافة تحدد العلاقات الاجتماعية بين البشر.

ومفهوم الثقافة مفهوم أساسي يظهر خاصة في كتابات قنصوه الاخيرة والثقافة مفهوم اجتماعي فالعلاقات الاجتماعية تحددها اطر ثقافية عامة. وعلى هذا الاساس هي سلوك الانسان في المجتمع، لذا ينشغل قنصوه بقضية أساسية هي قضية النقد الثقافي .(٦)

نحن اذن بلغة سارتر امام مفكر ملتزم ، وما نقصده بالالتزام هنا ارتباط تفكير قنصوه بقضايا الإنسان الحقيقية. حيث يتوجه في كتاباته إلى الإنسان العادي البسيط في حياته اليومية (٧) .

أولا النزعة الإنسانية واغتراب العلم .

يقترح قنصوه عنوانا لكتاباته يتجاوز به المذهبية الفلسفية والتصنيفات التقليدية،التي تقيد المفكر أو أستاذ الفلسفة بتيار فلسفي غربي يكون عارضا له معبرا عنه، يرتبط به والأمثلة في أذهاننا جميعا ، والعنوان الذي يقترحه هو النزعة الإنسانية التي يندرج في إطارها موضوعه ومنهجه وموقفه الفلسفي ، فالعلم فاعلية بشريه والفلسفة موقف إنساني تجاه الوجود والمجتمع هذا العنوان هو الأرضية التي تميز كتاباته وتحدد موضوعاته،وهو يطرحها للنقاش والحوار والقبول والتفنيد. وليس كشعار لا رصيد له من قبيل التجديد في المذاهب،او ثورة العقل. كما يفعل البعض الذين يقدمون عناوين صارخة او قوالب جوفاء لا مضامين لها.

ان ما يقدمه قنصوه تحت هذا العنوان هو وجهة نظرة قابلة للحوار والبحث،الاتفاق والاختلاف، وهذا يعني أنها وجهة نظر مقابل اراء ومواقف فلسفية مطروحة بالفعل،فهي ايضا موقف فلسفي جادا ، لا يهمل ولا يتجاهل مواقف اخري بل يشتبك في حوار علمي معها . يسعى قنصوه في مقدمته لكتاب فلسفة العلم لتعريف معناها مقابل تصورات اخري لها، فهي ليست مرادفه للتحليل المنطقي لقضايا العلم او لغته، وليست بحثا في المناهج الاستقرائية او المنطق الاستقرائي اللتان تحتوي فلسفة العلم بأسرها داخل المنطق وكأنها فرع منه يقول: "ولا ريب

أن هذا التصور لفلسفة العلم امر مشروع ، لكنه ليس التصور الوحيد الذي ينبغي أن يكون لفلسفة العلم . كما أنه ليس أمرا يمكن إسقاطه او إهماله من فلسفة العلم .. فالامر ببساطه اذا ما وضعنا عبارة أو مصطلح "فلسفة العلم "في تقديرنا لا يعدو ان يكون تفلسفا حول العلم ومن ثم ، فبقدر تعدد وجهات النظر الفلسفية العامة يمكن تعدد فلسفات العلم".(المتقدمة) وتتضمن الفقرة السابقة من مقدمة قنصوه دلالات متعددة وتعبر عن كثير من خصائص تفكيره فهو أولا لا يقبل التصورات السائدة في فلسفة العلم ولا يستبعدها، بل يناقشها وينقدها كما يتضح في محتوي كتابه . وهو ثانيا يقدم تصورا خاصا لا يتابع فيه هذه التصورات ، وهو ثالثا يضع تصوره مع التصورات الأخرى مؤمنا بالتعدد والاختلاف الذي يسمح بالحوار بينها .

فالمنطق ليس وحده فارس فلسفة العلم، ولكنه ايضا لا يهمل او يغفل ، فالمنطق يسري في كل شئون حياتنا وصلته بهذه الشئون لا يقل أهمية عن صلته بفلسفة العلم او مناهج البحث ، الا ان قنصوه اختط في كتابه طريقا خاصة لفلسفة العلم تجعل من العلم فاعلية إنسانية ومؤسسة ثقافية او اجتماعيه لها نوعيتها الخاصة من حيث الهدف والاسلوب . وهناك خطا محوريا واحدا يجمع تفصيلات الكتاب ويضمها الي اتجاه فلسفي محدد هو المذهب الانساني الذي ينتمي إليه المؤلف ويسعى الي تأييده في كتابات اخري.

يهدف عمل قنصوه الي هدفين :الاول التخفيف من بعض الأفكار والاراء التي صقلها طول التردد والتكرار حول العلم والثاني تخطي الأخدود العميق الذي يفصل بين العلم وسائر مجالات الثقافة الإنسانية.

يتناول قنصوه موضوعه في فصول خمسة ، الأول مدخل إلى فلسفة العلم يوضح فيه معنى وطبيعة الفلسفة ، والفلسفة العلمية وفلسفة العلم. ويتوقف في الفصل الثاني لبيان دلالات العلم المتعددة : البحث والتطبيق ، المنهج والمحتوى المعرفي ، العلم واللاعلم وغير العلم ، بينما يدور الفصل الثالث على العلم في المجتمع والتاريخ : السياق أو الوعاء الثقافي للعلم مراحل تاريخ العلم ، كيف نؤرخ للعلم ؟ علم الشرق القديم ، علم اليونان ، والفصل الرابع المناهج العلمية يناقش فيها الوظائف المنهجية ، الوصف ، التفسير ، التنبؤ، التحكم ، مصادرات المنهج ، الحتمية ، الحقيقية ، الموضوعية . ثم يعرض للأبنية المنهجية : الوقائع العلمية ،

المفهومات ، الفروض ، القوانين ، النظريات العلمية ، وأخيرا أدوات المنهج العلمي (الملاحظة والتجربة) لغة العلم (الرياضيات) ويناقش في الفصل الخامس والأخير وهو ما يهمنا بصفة خاصة أغتراب العلم ، موضحا أعراض هذا الاغتراب وكيف نقهره. ولا يختلف أغتراب العلم عن أية صورة من صور الاغتراب الثقافي من حيث افتقاد الوعي بأصل الفاعلية العلمية الضاربة بجذورها في الممارسة الإنسانية الهادفة والخاضعة لسيطرة الإنسان عليها. يقول : "لقد أفضى العجز عن فهم العلم بوصفه فاعلية إنسانية ينشئها الإنسان إلى اغتراب العلم ، ونزعة من أصوله الحقيقية ليصير كائنا مستقلا عن الإنسان خالقه ومبدعه". (ص٢١٧) كما يرى قنصوه . لكن بما أن الفاعلية الإنسانية في العلم ، أو في أي شئ أخر ، موصولة النمو ومتصلة بغيرها ، فلابد أن تظل مفتوحة للتأثير بغيرها من جوانب الحياة الإنسانية ومؤدية إلى التأثير فيها (ص٢١٨).

إن اعراض اغتراب العلم تتمثل في الخلط بين العلم وتطبيقاته ، وإساءة النظرة إلى منهجه ووقفت عند حدود نظريات معينة ، وانتهت إلى افتراض وجود ثقافتين واحدة علمية وأخرى إنسانية ولا سبيل بينهما إلى تفاهم أو تواصل .

ويرى قنصوه أن هناك فجوة بين تطبيقات العلم وغايات الفاعلية الإنسانية أو مفارقة بينهما . ولن تزول هذه المفارقة إلا إذا استطاع العلم ومعه تطبيقاته أن يجد وسيلة تصل ما بين قيم غايته وبين قيم غاية الفاعلية الإنسانية (٢٣٧) . ويحدد للاشتغال بفلسفة العلم شرطين وهما في نظري اساسين للتعامل ليس فقط مع فلسفة العلم ولكن ايضا مع كتابات قنصوه نفسه : الاول هو ان يكون المشتغل بها واعيا بالتزامه بمنظور فلسفي يختاره فلسفي يختاره ويؤثره علي غيره ... فلا مكان للحيدة الفلسفية ازاء ما يطرح من قضايا او مواقف. والشرط الثاني هو ان يكون المشتغل بفلسفة العلم مدركا بان العلم هو موضوع بحثه الفلسفي ومادته الخام التي يصوغها ويشكلها فلسفيا ، أي ان يكون متابعا وقارئا متفهما لما يدور في العلم عارفا باهم نظرياته ومفهوماته (ص١٢) .

ويتضح توفر هذين الشرطين ليس فيما قدمة قنصوه من جهد في هذا العمل[٨] لكن في كتاباته المختلفة ، ونخص بالذكر منها ثلاثة اعمال هي : الموضوعية في العلوم الإنسانية ، فلسفة العلوم الاجتماعية، نظرية القيم في الفكر

المعاصر . وسنخصص هذه الفقرة للكتاب الاول الذي يقدم إسهام قنصوه وموقفه من طبيعة العلوم الإنسانية مما يؤكد نزعته الفلسفية الإنسانية.

ثانيا: الموضوعية في العلوم الإنسانية ومشاركة الغير.

وهو محاولة تسعي الي احتواء الطابع الإشكالي للعلوم الإنسانية ، الذي يبدو في النوعية المتفردة لموضوعها من جهة وفي العلاقة المتميزة بين الباحث وموضوعه من جهة أخرى . واذا كان الاسم الذي يطلق علي هذه العلوم يختلف ويتعدد بين : العلوم الاجتماعية ، العلوم الثقافية والعلوم السلوكية والعلوم العقلية او الروحية او المعنوية، فان قنصوه يفضل في هذا العمل استخدام مصطلح "العلوم الإنسانية" لكونه يتسع لكل العلوم التي تبحث في الإنسان . كما انه،وهذا هو المهم، يصلح مظلة مشتركة تضم تحتها او تفرض الحوار بين جوانب النزاع التقليدي في فلسفة العلم بين أصحاب النزعة الطبيعية وأنصار النزعة الإنسانية كما انها تفسح الطريق كما يري أمام تعقب الآثار والمتضمنات الفلسفية والأيديولوجية فيها، خاصة تلك التصورات المختلفة عن الانسان والطبيعه الانسانية وغيرها من امور .

ان قضية الموضوعية في العلوم الإنسانية هي قضية تأسيس المشروع العلمي من حيث تصور طبيعته وامكان قيامه ، وطرق تحققه ، ويقول قنصوه : "لقد حملنا هذا علي ان نخطو داخل العلوم الإنسانية لنعرف كيف يحاول الباحثون تحقيق المشروع العلمي في العلوم الإنسانية عن طريق ما يمكن أن يحظى باتفاقهم ويخضع لمراجعتهم وتثبتهم". وهو يري ان الاتفاق بينهم لا بد وان يكون قائما علي اتفاق واشتراك في كل مقومات المشروع العلمي وشروطه فلا يرتهن استخلاص النتائج وصوغ التعميمات بعبقرية الباحث وحدها او إلهامه ، أو انضوائه تحت مذهب فلسفي معين.

ويتكون هذا العمل من فصول خمس. يتوقف الاول عند مشكلة العلوم الإنسانية محددا مكانتها من ثقافة العصر، والتحديدات التي تواجه بها ، ثم الموضوعية باعتبارها مشكلة هذه العلوم. وتتناول الفصول الثلاثة الثاني والثالث والرابع علي التوالي:الموضوعية من الخارج "الواقعة"خاصة عند دوركيم والوضعية مع تحليل ونقد هذا الموقف ثم الموضوعية من الداخل "الماهية"خاصة

عند "دلتاي وماكس فيبر وهوسرل والمنهج الفينومنيولوجي في علم النفس عند سارتر وفي الاجتماع عند شوتسر مع نقد وتحليل هذا الموقف ثم الموضوعية من الداخل والخارج (البنية اللاواعية والبنية العميقه) في بنيوية شتراوس وسوسيومترية مورينو مع نقد وتحليل ،حتي يخلص في الفصل الخامس والاخير الي موضوعية العلوم الانسانية . حيث يحدد لنا وضع المشكلة "التميز في العلم بين السياق الثقافي والمحتوي المعرفي ويقدم اقتراح بالحل"التفسير والتنبؤ بين الواحدة الوقائعية والموقف الكلي".

وفي ختام دراسته يري قنصوه ان علم الإنسان والمجتمع تعاوننا علي ان نري العلم في سياق اوضاع الحاضر ومشكلاته وفي ضوء المستقبل الممكن تحققه كذلك. فهي تكشف دلالة او أهمية الحركات والمطالب الاجتماعية واتجاهها . وهي كما يمكن ان نستنتج التي تنقلنا الي مجال القيم الإنسانية والمواقف السياسية ، لكونها تبحث في الإنسان في واقعه الاجتماعي والتاريخي وتجنبنا الوقوع في الوهم وتميز الحقيقي من الزائف في الغايات الإنسانية . لقد نشات مأساة الإنسان في اغلب الأحيان عن "نجاحه" في تحقيق ما توهم أنه اهدافه، وغاياته، والعلوم الإنسانية ... التي في وسعها أن تميز نصيب الوهم او الحقيقة من تلك العناصر المؤلفة ... طالب والحاجات الفردية والاجتماعية ، وتهيئ لنا بذلك التحرر والقوة متي ...هرت زيف اهداف معينه او استحالتها[9] ، متي عينت لنا المنهج الملائم الذي ...ق به غيرها. استمع إليه في هذه السطور التي ينقلنا خلالها من فلسفة العلوم ...نسانية الي قيم الفاعلية الانسانية يقول:"الموضوعيه مهما تعددت تعريفاتها لن ...و أن تكون في نهاية الأمر سوى سعيا لمشاركة الغير، وتهيئة الظروف ...مشاركة في المعرفة والإجماع علي الحكم بتأمين مسافات متكافئة بين الباحثين بالنسبة لموضوع البحث . فهي أذن قيمة إنسانية رفيعة تطوع ما هو ذاتي ليتحول ...لكا للجميع . فهناك ما يمكن ان يتحدث به كل منا للآخر وان يتضافر معه علي تحقيقه."ص٢٣٨".

ثالثا:الفاعلية الانسانية والمسئوليه الاخلاقية.

قدم قنصوه الذي يعد من المتخصصين القلائل أصحاب الرؤى الخاصة في فلسفة القيم نظرة خاصة. وقد أشرنا منذ أكثر من عشر سنوات في الفصل الذي

خصصنا عنه في بحثنا "توفيق الطويل ودراسات القيم في العربية" إلى نزعته الفلسفية التي أطلق عليها الفاعلية الإنسانية .[١٠] والحقيقة أن الجراءة التي يعالج بها نظرية القيم ترجع إلى تحديده مجال دراسة القيم ، التي أصبحت شائعة يتحدث فيها من شاء موجها نقده إلى هؤلاء من خلال لغته ، التي ألمحنا إليها في صدر هذا البحث وإليك نموذجا منها يقول : "ربما كان أكثر ألوان الحديث عن القيم ذيوعا وانتشارا هو ما الفناه في الأسلوب الخطابي البليغ الذي ينطلق من الأوتار الصوتية والشفاه .. ويعتمد هذا الأسلوب السائد على إشعال حرائق هائلة في غابات الألفاظ التي تنفجر في الجو كالألعاب النارية .. وتقتضي بطبيعة الحال حماسا مشبوبا كالذي يؤديه الممثل على خشبة المسرح ، ثم ما يلبث أن يدوي ويخفت مع إسدال الستار".[١١]

ويرجع ذلك إلى الخلط بين مجالين الأول هو مجال "الممارسة" اليومية حيث تشارك في صوغها شؤون الحياة المعتادة وروافدها من وسائل الإعلام والمؤسسات الدينية ، أما المجال الثاني فهو مجال "الدراسة" حيث تتناولها الفلسفة والعلوم الاجتماعية على نحو يفصل البحث في طبيعتها وأنماطها ومصادرها.

وإذا كان قنصوه قد أختار المجال الثاني للحديث عن القيم ، فهو يميز بين طريقتين أو اتجاهين للنظر فيها ويستبعدهما لعجزهما عن استيعاب كافة المواقف المنهجية والنظرية من القيمة ، الاتجاه الأول هو الذي يحلق بعيدا في سموات مثالية عازلا القيمة عما يدنسها من أصول مادية واقعية . على حين يقف الاتجاه الثاني على الطرف المقابل معتبرا القيم إنعكاسات آلية مباشرة للممارسة الواقعية . وهو يقترح وضعا جديدا لمشكلة القيم يفتح الطريق لها أمام حل لمسائلها من "منظور إنساني" شامل . ولا يجعل هذا التصور المقترح من القيمة مجرد جانب من جوانب النشاط الإنساني أو خصيصة من خصائص أخرى ، بل يجعل منها طابع وجود الإنسان وأسلوب فاعليته معا مطبقا هذا التصور على الدين والفن والفلسفة.

وعلى امتداد فصول ثلاثة يتناول "مشكلة القيم" في الفصل الأول محددا مكانتها في عصرنا الراهن مناقشا مسائل أربع هي : ميلاد نظرية القيمة ، القيمة بين الإنكار والأقرار، مكانة القيمة من المذهب الفلسفي ، مسائل القيمة ومباحثها .

لنتوقف عند هذه الفقرة التي يستشهد بها من الفيلسوف الأمريكي "رالف بارتون بيري" الذي يرى في كتابه "النظرية العامة للقيمة" توافقا وانسجاما بين ما يكون وما يرغب فيه ، بين الواقعية والقيمة ، وهو موقف أظنه يعبر بدقة عن رؤية قنصوه نفسه ، حيث لم يعد للإنسان ملاذ ينزع إليه بعيدا عن معترك الحياة نافضا يده من تبعاتها ، بل هناك الاتجاه إلى التمكين لقدرات الإنسان والتوسع فيها أكثر من التضييق من رغباته والتقليل من مطامحه وقيمه"(ص١٣)[١٢] ذلك هو موقف فلسفة العصر التي تخترق أسوار مشكلاتها التقليدية لتحتضن كل مشكلات الإنسان على أساس من منظور إنساني شامل مؤلف من القيم وينطلق مما هو كائن متجاوزا إياه ومتطلعا إلى "ما ينبغي أن يكون" لمستقبل الإنسان" (ص١٧)

وكما رفض موقف الوضعية المنطقية من احتكار فلسفة العلم يرفض رفضها للقيم والفلسفة تحت دعوى مبدأ التحقيق ، الذي يرى فيه تعبيرا عما ينبغي أن يكون . فهناك في موقف الوضعيين المناطقة وفي قضيتهم الأساسية التي تصوغ محور منهجهم يتربص بهم ما حاولوا رفضه وإنكاره وهو يظهر ذلك على النحو التالي:"ينبغي علينا أن نلتزم بأن ما يكون صادقا، هو ما يمكن التحقق منه" فأينما تولوا فثم ما ينبغي أن يكون.(ص٣٤) وبعد أن ينتهي من بيان تهافت الموقف الوضعي يخصص الفصل الثاني لموقف القيمة وهي: المواقف الطبيعية، المواقف المثالية ، المواقف البرجماتية ، المواقف الوجودية.

يظهر موقف قنصوه من تحليله التمهيدي لتصنيفات مواقف القيمة ورفضه لتصنيف ريمون روييه في كتاب فلسفة القيمة ويبادر إلى الافتراض بأن كل من يتحدث عن القيمة إنما يتحدث عن الإنسان بما له من فاعلية تسعى إلى غاية ، مهما يكن من أمر تلك الفاعلية أو تلك الغاية ، يقول : ومن ثم فنحن لا نقر روييه على فصله بين نظريات طبيعية ونظريات فاعل طبيعي ، لأنهما بلا ريب يفترضان معا وجود إنسان فاعل تقع عليه تبعة التقويم" (ص٦٣) .

وتشتمل المواقف الطبيعية التي يعرض لها : (أ) المواقف البيولوجية عند هانز درايش وادنجتون(ب) والسيكولوجية عند كل من : مايونج واهرنفلس وشبرانجر ومكدوجل وفرويد وعلم النفس الاجتماعي و (ج) المواقف الاجتماعية الفرنسية دوركايم وليفي بريل والامريكية عند زنانيكي ، بيكر، بارسونز،كاتن.(د) المواقف

الاقتصادية(الماركسية). بينما يفصل المواقف المثالية عند : كانط وكاسيرر، ماكنزي ، جود ، هارتمان، لافيل ، والمثالية المعدلة عند توفيق الطويل . ويعرض لكل من شيللر وديوي ممثلين للمواقف البرجماتية ونيتشه وسارتر المواقف الوجودية.

ويبدو أن تتويج قنصوه هذه المواقف بالحديث عن سارتر له دلالة ، فكلاهما يرفض التسليم بالأمر الواقع ويتطلع دائما إلى المستقبل من خلال اعترافهما بقدرة الإنسان على تغيير نفسه وواقعه من حوله والدعوة إلى ممارسة الإنسان لفاعليته للعلو على حاضره فالإنسان عند سارتر كما كتب قنصوه يضع وجوده بقذف نفسه إلى المستقبل (ص١٦) والوجودية عند سارتر هي وحدها التي أتخذت على عاتقها أن تواجه الوجود الإنسان بمقتضى حريته وكونه واعيا ، وقدرته على تجاوز موقفه الذي لا يتطابق معه قط، بل يوجد كعلاقة معه. وهو الذي يقرر كيف يحياه ، وماذا يكون معناه بالقياس إليه ، خالقا القيمة باختياره له والتزامه بها (ص١٧٧).

بموقف سارتر ينتهي الفصل الثاني عن مواقف القيمة ويبدأ الفصل الثالث بموقف قنصوه ، الذي يقدم لنا نظرته للقيم باعتبارها فاعلية إنسانية بعد نقده للمواقف السابقة.

ونستطيع من الإشارات السابقة المتعددة - التي يحدد فيها قنصوه تصوره لفلسفة العلم ، وفهمه لمعنى الموضوعية في العلوم الإنسانية - حضورا مكثفا للإنسان وفاعليته، وإذا أضفنا إلى ذلك تحمسه لتأكيد سارتر على الحرية والالتزام وفهمه للأخلاق والقيمة ، فإننا نتبين معنى الفاعلية القيمية التي يدعو إليها فهي عنده إبداع إنساني يقول:"ويقتضي التفاعل الذي يجري بين الإنسان والعالم مشاركة الإنسان بفعله في صنع نفسه والعالم . وإذا كان الفعل على غير مثال سابق، فلابد أن يكون "إبداعا" ومن ثم تكون الفاعلية الإنسانية من ذلك الوجه فاعلية إبداعية، ولكن دون أن تعني أنها خلق من عدم ، لأنها مشروطة بتواصلها مع غيرها، محكومة باتصالها واستمرارها .(ص٢٠٠)

ويعني تواصل الفاعلية الإنسانية ، عند قنصوه أنها ترتبط بغيرها من الفاعليات والأشياء ، فهي ليست غريبة عن العالم الذي نشأت فيه ، وليست بمعزل

عنه كما يعني أتصالها واستمرارها ، أنها لم تتكون دفعة واحدة ، بل هي في عملية متصلة من الصنع والنمو لم يفرغ منها بعد . فهي ليست إذن خارج العالم ، كما أنها ليست خارج التاريخ ، وما يصدق على الفاعلية الإنسانية يصدق على القيمة بوصفها أسلوب وجود الإنسانية وطابعه.

فالقيمة أو الفاعلية القيمية ، ليست جانبا بعينه من جوانب الإنسان، أو مجالا من مجالات نشاطه ، لأنه لا سبيل إلى فصلها عن الفاعلية الإنسانية في كافة مواقفها . وقد عرفنا مكانة الفاعلية الإنسانية من العالم ، ورأينا كيف تنفصل عنه لتتجاوزه كيما يتسنى لها التفاعل معه وتغييره ، كذلك الفاعلية القيمية تتجاوز ما هو كائن لتتطلع إلى ما ينبغي أن يكون وفي ذلك يقوم جوهرها. (١٣) وهذا ما ينطبق أيضا على الرؤية الجمالية التي ترتبط عنده بالقيمة وهذا هو موضوع الفقرة التالية.

رابعا : أنطولوجيا الابداع والرؤية الفنية .

يقدم قنصوه في كتاباته الجمالية موقفا فلسفيا مثلما نجد في أعماله المختلفة ويطرح نظرته للنقاش مقابل آراء أخرى فلا مكان كما يقول للحياد الفلسفي إزاء ما يطرح في ساحة الفن من قضايا أو مواقف. وما يقدمه هو مزيد من الإثبات والتفصيل لقضية مطروحة في علم الجمال، هي أن الفن أسلوب ومستوى من الوجود وليس شكلا من أشكال الوعي(مجلة فصول٣٨) والجمال الذي يقصده ليس شيئا سابقا أو مستقلا عن الفن.

يرى قنصوه أن الظاهرة الفنية لا تقتصر على الأعمال الفنية فحسب بل ثمة مستويان أخران ينتسبان إليها دون أن يكون أي منهما عملا فنيا أولاهما هو الطابع الفني الذي يتسلل إلى ممارسات الإنسان كافة في الدين والعمل والفلسفة والعمل وهو سمة غالبة على كل فاعليات الإنسان بل هو (علامة على رفعة قدرها) (ص٣٩) وثانيهما هو النسيج الفني كما يتبين في الحلم واللعب والسحر والاسطورة على سبيل الحصر .

يبين قنصوه أهمية الخيال باعتباره المسافة بين الإنسان والطبيعة "لابد أن نفترض (الخيال) لكي نفهم كيف تغيرت الطبيعة وما تزال تتغير بفعل الإنسان، أن أحداث التغير يستلزم أو يفترض نوعا من الانفصال أو المسافة أو البعد بين الفاعل

وموضوع الفعل أي بين الإنسان والطبيعة.. هذا المستوى المفترض هو ما نطلق عليه"الخيال". وأهمية الخيال عند قنصوه مثلما عند سارتر تتمثل في إدراك أو تصور للغائب عن الإدراك الواقعي، لأنه في نهاية الأمر تصور للغاية محققة برغم أنها لم تحقق بعد. أنه يعيد تشكيل الواقع[١٤]، نتوقف عند فقرتين توضحان ذلك يقول في الأولى : "فالخيال هو الذي يخترق عتمة الأشياء أو غلظتها وضرورتها وجمودها على ماهيات ثابتة ليذروها ، ويعتجنها ، ويلوكها ، ليصوغ منها شيئا جديدا يحقق به أهداف الإنسان ومطالبه . فهو إذن مهاد الإبداع ، بل إن الخيال أيضا بمثابة استحضار للغياب ، أي يجعل الغائب حاضرا، وهو منتج اللغة وكل أدوات الاتصال الإنساني. (مجلة فصول ص٢٣)

ويزيد الأمر توضيحا في الفقرة الثانية في نفس الموضع بقوله: "والخيال على هذا الوجه يبرز إلى الضوء الإمكانات المتشابكة داخل نسيج الوجود الفعلي ، كما يتكشف فيها، مع ما يتعارض مع الأوضاع القائمة ويحررها من أسرها ، محطما الحواجز بين المثال والواقع ، ومقدما بذلك الشروط الضرورية لكل أنواع النقد ، المفضية إلى إحداث التغيير الفعلي في نهاية الشوط".

ويظهر موقف قنصوه الجمالي ، الذي يتفق وموقفه الفلسفي العام بصورة أكثر تحديدا في بحثه "الخاصية الفنية للأدب وقضايا المعرفة" يهمنا هنا بيان تحديده للرؤية الفنية التي هي عنده قدرة الفنان على الإحساس والشعور بقابلية العالم للتحول والتشكل يقول :"لا يشرع الفنان أو الأديب في عمله إلا إذا استغرق بكليته ، بدرجات متفاوتة بين الفنانين والأدباء ، في رؤية فنية للعالم أو الواقع أو لجانب منهما . وهي التي تميز موهبة الفنان عن قدرات المتخصصين ومهاراتهم في المجالات الإنسانية الأخرى ، وتفرقه عما سواه . وهي بإيجاز ، قدرة الفنان على الإحساس أو الشعور بقابلية العالم ، والواقع ، والوجود للتحول والتشكيل والتبديل بالنسبة إليه"

ويضيف موضحا دور الانفعال في هذه الرؤية بأن الفن أو الأدب لا يحقق أهداف سائر الفاعليات الإنسانية ، بدرجاتها ، ومستوياتها المتفاوتة ، بذاته ، وبمقتضى مكوناته وعناصره المؤلفة للعمل الفني أو الأدبي ، بل عبر ما يثيره من انفعالات المتلقي التي تقرن بتلك الأهداف ، إما باعثا على تحقيقها ، أو توهما

بانجازها ، أو محبطا الأمل في بلوغها ، إلى غير ذلك من مشاعر ، بحسب كل عمل فني أو أدبي على حدة .

فالانفعال عنده ـ هو حصيلة العمل الفني أو الأدبي الرئيسية . وهذا ليس أمرا قليل الشأن ، كما يرى لأن الأنفعال هو التعبير الإنساني عن كل ما يبلغه الإنسان أو ينجزه . وهو المعادل الإنساني المباشر لأية ممارسة . والعلامة المميزة لعمقها أو عظمها أو تفاهتها ، لأنه النتيجة المعلنة للتجارب الإنسانية في كل الأحوال ، التي لا يمكن حجبها أو الاستغناء عنها ، أستبدال غيرها بها. وما يلبث أن يتحول الإنفعال إلى ما يثير لدى المتلقي، يفضي بدوره إلى استجابة تؤدي بالتالي إلى موقف من العالم يمتد ليشمل مجالات نوعية عديدة بقدر خصوبة العمل وثرائه. (١٥)

خامسا : النقد الثقافي : الدين ، الفكر والسياسة.

النقد الثقافي مصطلح حديث جدا ، ولم يقدر له الذيوع أخيرا إلا بمقدم المتغيرات والعوامل التي أدت إلى العولمة وما بعد الحداثة . فلا يعد نتيجة لهما بقدر ما هو شريك ينبع من نفس المصادر، وينتسب إلى ذات المناخ. وهو كما كتب صلاح قنصوه ليس منهجا بين مناهج أخرى، أو مذهبا أو نظرية. كما أنه ليس فرعا أو مجالا متخصصا من بين فروع المعرفة ومجالاتها. بل هو ممارسة أو فاعلية تتوفر على درس كل ما تنتجه الثقافة من نصوص سواء كانت مادية أو فكرية . ويعني النص هنا كل ممارسة قولا أو فعلا، تولد معنى أو دلالة.

"فالجديد في النقد الثقافي هو رفع الحواجز بين التخصصات والمستويات في الممارسات الإنسانية لأنها تنتمي جميعا إلى الثقافة التي هي مجمل صنيع الإنسان في البيئة الطبيعية . ومن ثم ينكر النقد الثقافي التفرقة التقليدية المألوفة بين القاعدة (البناء التحتي) والبناء الفوقي ، وكذلك التمييز بين المادي والروحي . فالثقافة "اسم جمع" يصدق على أمور متباينة تضمها تسمية واحدة ."(١٦)

يميز قنصوه بين العولمة والنظام العالمي الجديد . اللذان نخلط بينهما ونجعل منهما شيئا واحدا . فمصطلح النظام العالمي الجديد يعود إلى الرئيس "بوش" الأب بعد أن فرغ من تأديب النظام العراقي في حرب الخليج الثانية ، وخلو المسرح السياسي من الشرير السوفيتي . وكلمة نظام Order التي استخدمت تعني أيضا

الترتيب ، والأمر، فهنا يشير الترتيب بين الدول إلى مركز وأطراف . كما يعني الأمر هيمنة دولة ما على أخريات.

ويميز للعولمة وجهين ، الأول هو الاقتصادي وما يتبعه سياسيا ، والثاني ثقافي ، فأما الوجه الأول فيرى أنه لم ينجز مهامه بعد ، التي تتمثل في سيادة الشركات المتعدية الجنسية ، وليس المتعددة الجنسية ، وهذا من شأنه ، إذا ما تم ، أن يؤدي إلى تحولات فادحة في دور الشركات والمصالح القومية ، فضلا عن مؤسسات الدولة الراهنة .

أما الجانب الثقافي - كما نلاحظ - فقد كان حظه موفورا بما حققته الأدوات العولمية التكنولوجية من تغيير بالغ الخطر في قنوات التواصل والتداول بين الأفراد حيث أوشكت على نسف المسافات بين أطراف العالم .. ، ومن ثم أوشك الإنسان على قهر فاصل الزمن وبعد المكان كما تبدي بعض آثاره في السموات المفتوحة ، والتعامل مع برامج الكمبيوتر ، والانترنت على سبيل المثال.

ويتوقف قنصوه عند العلوم الاجتماعية وما بعد الحداثة موضحا أن علم النفس وعلم الاجتماع والانثروبولوجيا كانا أشد فروع العلوم الاجتماعية تأثرا بالعولمة وما بعد الحداثة في السنوات الأخيرة من القرن الماضي وبدايات هذا القرن ، ويفصح علم النفس عن ذلك التأثير في مجالين ، في الفروع العلمية الجديدة التي توصف بأنها ثقافية، علم النفس الثقافي، و عبر الثقافي(أو التبادل الثقافي) الذي يستند إلى علم نفس الشعوب، وعلم النفس البين ثقافي ، وكذلك علم النفس الأنثروبولوجي ، والأنثروبولوجيا المقارنة . وتتفق هذه الفروع جميعا على أن الثقافة مكون رئيسي في فهم السلوك الإنساني .

والمجال الثاني لعلم النفس هو نظرية الشخص ، أو الذات . ويشير إلى ظهور نظريات جديدة تماما في هذه الصدد ، انقلبت على المفهوم التقليدي، الذي كان يجعل منهما هوية وذاتا مكتفية بذاتها على نحو ما تكون متجانسة داخليا ، ومتميزة عن غيرها خارجيا. فلقد كان هذا امتداد وتطبيقا لفكر النزعة الإنسانية المتمثلة في "الأنا" الديكارتية ، والفكر الفردي النزعة .

ولأننا في مرحلة انقشاع الأوهام فقد أنصرفنا عن تشييد صروح من المذاهب أو النظريات الكبرى. كما كان الحال سابقا ويرى أنه ليس في مقدورنا، إن أثرنا الأمانة والمصارحة إلا أن نغرس أوتادنا بثقة وثبات في تلك الأرض الزلقة بما يتيسر لنا من النقد الثقافي.(١٧)

ويمثل كتاب قنصوه الأخير "الدين والفكر والسياسة" (القاهرة ٢٠٠٣) إسهامه في القضايا العامة. حيث يناقش قضية تشتت الانتماء، قضية الحرية والانقسام الثقافي الراهن، الابداع والارهاب، الدين والإنسان، العلمانية، الدين والفن،ـ الدين والعلم. صدام الحضارات ومفهوم الغرب، التراث المستعار وصدام الحضارات وغيرها.

وهو عمل يحتاج إلى معالجة مستفيضة قادمة، وهو في تصورنا يمثل همزة الوصل، التي يحققها قنصوه ببراعة بين قيم العلم وقيم الفاعلية الإنسانية. أنه يهدف كما كتب في بدايته إلى أن ينتقل من سماء التجريد والتراشق بالألفاظ إلى أرض الممارسة الاجتماعية والسياسية وذلك عن طريق الحوار وليس المونولوج الذي يسود بيننا اليوم والحوار يشترط التبادل والتفاعل بين الأراء والمواقف (ص ١٠).

الهوامش

(١)راجع صلاح قنصوه : التكوين، مجلة الهلال، القاهرة ،١٩٩٩ العدد١٢

(٢) نشير إلى هذا الأسلوب المتميز الذي يختص به حديث قنصوه وكتاباته، يمكن أن نرجع على سبيل المقدمة إلى مقدمة كتابه عن نظرية القيم في الفكر المعاصر.

(٣) نشير على وجه الخصوص إلى دراسته: أنطولوجيا العمل الفني، مجلة فصول، القاهرة العدد

وكذلك بحثه "الخاصية الفنية للأدب وقضايا المعرفة، ضمن أعمال مؤتمر .

وعن النقد الثقافي بحثه في مؤتمر الجمعية الفلسفية المصرية ومركز البحوث والدراسات الاجتماعية بجامعة القاهرة ديسمبر ٢٠٠٤ ودراسته ماذا نقصد بالنقد الثقافي، مجلة الهلال إبريل ٢٠٠٣.

(٤)نحيل على سبيل المثال إلى كتابيه : الواقع والمثال مساهمة في نقد العقل المصري في الثمانينات، العربية للدراسات والنشر، القاهرة (١٩٨٦) والدين والفكر والسياسة، دار الكلمة، القاهرة ٢٠٠٣ الذي يحتوي على الكتاب السابق ويضيف إليه دراسات عدة .

(٥) يقول

(٦)

(٧)

(٨) أنظر صلاح قنصوة : فلسفة العلم ، دار قباء القاهرة ٢٠٠٢ ، المقدمة .

(٩)أنظر جاكلين روس : الفكر الأخلاقي الجديد

(١٠)أحمد عبد الحليم عطية : الكتاب التذكاري عن توفيق الطويل ، كلية الآداب ، جامعة القــاهرة ١٩٩٥ وكذلك النظرية العامة للقيمة ، دار قباء ، القاهرة ٢٠٠٣ ص٣٢٥-٣٣١

(١١)صلاح قنصوه : نظرية القيم في الفكر المعاصر ، دار التنوير ، بيروت ، المقدمة.

(١٢) أنظر دراستنا القيم في الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيري ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القــاهرة ١٩٨٨.

(١٣) قنصوه : نظرية القيم في الفكر المعاصر ص٢٠٤

(١٤) راجع كتاب سارتر حول :

(١٥) صلاح قنصوه: الخاصة الفنية للأدب وقضايا المعرفة، اعمال مؤتمر،ص٨-٩

(١٦) صلاح قنصوه : ماذا نقصد بالنقد الثقافي، الهلال ، القاهرة ، إبريل ٢٠٠٣ ص١٢٠

(١٧) الموضع السابق ص ١٢٤

(١٨) صلاح قنصوه : الدين الفكر السياسة ، ص١٠

صلاح قنصوه السياسي
ليبرالي في ضيافة اليسار

ياسر قنصوه(*)

كثيرون ممن يصنفون "صلاح قنصوه " سياسياً في خانة اليسار (الاشتراكي) يبسطون أمامهم خريطة التصنيف(البالية) و يشيرون على الاسم المدرج (سلفاً) و يصيحون في ثقة المتيقن مما يقول : إن موقعة السياسي هنا ، أي مدون على قائمة رسمية معتمدة من الجهات المعنية بالموقع السياسي للمثقف ! و قد أخذت آفة التصنيف العقائدي منذ ثورة يوليو ١٩٥٢ ، في نموها المتزايد حتى استحكمت ظاهرة تثير التعليقات الساخرة من عينة : فوزية البرجوازية – قصة أحمد رجب – و شحاته الرجعي ، و عبد السميع التقدمي ...... الخ ،ووصل الأمر إلى أخر حدود الهزل مع شخص يختلف مع أخر في أمر ما فيصفه _ أو يسبه ضمن كافة ألوان السباب – أنه شيوعي ! أو إمبريالي ! و تجئ السلسلة العربية الشهيرة شاهدة على مآل الحال السياسي لدينا ، فتزيدنا معرفة بمصطلحات: الاستسلامي ، الانهزامي ، التصفوي ، بائع القضية،أي قضية! ... الخ في مقابل النهضوي ، الطليعي ، الثوري، القومي ، العروبي ... الخ وحتى يومنا هذا تعمل آلة التصنيف بكفاءة تحسد عليها وللحق لم يستعمل التصنيف بالصورة "المكارثية" الصريحة: من ليس معنا فهو عدونا ، بل استخدم في عالمنا العربي على نحو مخفف: من ليس معنا يجوز تصنيفه أياً كان نوعه!

و قد شاءت الظروف أن يعايش صلاح قنصوه في صدر شبابه مرحلة المد الاشتراكي ليس في مصر وحدها ، بل في كثير من بلدان العالم الثالث ، حتى في أوربا ذاتها و قد اجتاح هذا المد أوساط المثقفين و فرض وصايته عليهم ومع ذلك كان (الوضع) في مصر يبدو خاصاً و غريباً في آن ، إذ انه في الوقت الذي تمارس فيه الاشتراكية أو ما يسمى باشتراكية الدولة ، كان الاشتراكيون بمختلف طوائفهم

(*)مدرس الفلسفة السياسية بكلية الآداب طنطا .

ينزلون (ضيوفا) على المعتقلات. "و عندما تخرجت فى الآداب (١٩٥٧) أصابني الدور فى التجنيد، وقضيت عاماً ونصف فقبض علىّ في نهايتها، و قضيت عامين بالمعتقل تحت فئة المشتبه فيهم"[1] كان " صلاح " المشتبه فيه (كيساري) فى معتقل الدولة (الاشتراكية)، و يعلق ساخراً من فكرة "التأميم" ، و هى إحدى آليات العمل الاشتراكي : "و قد شمل التأميم الحوار حول الحرية والعدل وغيرهما ، لأن الحوار ليس من حق الأفراد ، فهو ليس ملكية فردية خاصة ، بل لابد من تدخل الدولة ..... لاستخدامه على الوجه الأفضل ،ومن ثم لم تقنع السلطة بتأميم المرافق فحسب بل جاوزتها إلى تأميم الفكر والسلوك ، بل أن السلطة وأجهزة إعلامها جعلت من مهامها تحديد أو تضيق مواصفات أو شروط الانتماء إلى الوطن بحسب قراراتها المتعارضة فيما يتصل بالسياسة الخارجية أو الداخلية على السواء " فالاشتراكي الوحدوي" وفقا لمواصفات محددة هو الوطني فى زمن، وكذلك "المصري صاحب السبعة آلاف سنة حضارة والمرتبط بالعالم الحر" هو الوطني الوحيد فى زمن آخر"[2] و قد يبدو التصور أو الرأي السابق مدخلاً مناسباً للحديث عن ليبرالي يؤمن بحرية التعبير ، و لديه رغبة مؤكدة فى مناقشة قضية الحرية بمعنى يختلف عن نمط الحرية المصرح به فى عالمنا العربي ، أو حرية إلقاء المونولوج الخاص . " فلكل حريته فى استخدام المفهوم على الوجه الذى يلائمه ".[3] إن صلاح (رجل المنهج) ينبه إلى تلك النتيجة المروعة لذلك التواطؤ القائم فى تعددية الاستخدام للمفهوم الواحد للتعبير عن وجهات نظر خاصة ، فى ظل اتفاق ضمني يتيح للجميع التلاعب بالمفهوم و لذا لن نستغرب أن تقوده "فوضى" التوظيف الحر للمفهوم الواحد إلى نقد المجتمع الرأسمالي "إذ يجد الفرد نفسه محاصراً بالفكرة أو السلعة عن طريق الإغراء بها ثم الدعوة إليها، ثم التعويد عليها"[4] إنه يشير هنا إلى أكذوبة "الاختيار الحر" من بين بدائل محددة هى كل ما يطرحه السوق ، و بالتالي فإن ما تتصوره اختيارك الحر لا يعدو كونه ذلك المنتج الذى تدفع إليه كعميل أو زبون تحت وابل من الإعلانات المغرية .

و فى المقابل يبدى "صلاح" إعجابه بالإعلام فى المجتمعات الاشتراكية، " إذ لم تعد ملكية الإذاعة والتلفزيون ملكية خاصة، و بالتالي لا يأتى الربح في مقدمة أهدافها أو مجرد الترفيه و السطحية و الإثارة أو مقاومة التغير الإجتماعى لحساب

أهداف خاصة لفئات أو طبقات معينة، بل هناك أيدلوجية شاملة تربط بين خطة الدولة و بين أوسع فئات المجتمع هى التى تتبناها الإذاعة و التلفزيون ، و كل وسائل الاتصال الرسمية و غير الرسمية، وبذلك يكون الإعلام فى المجتمعات الاشتراكية إعلاماً مخططاً ، متكاملاً إيجابياً يستهدف تغييراً عميقاً ، ومخططاً بدوره، أو هكذا ينبغى أن يكون "(٥)

وقد يتوقف أحد المغرمين بالتصنيف في عالمنا العربي عند حدود هذا الإعجاب ، و يعلن فى ثقة : أنه اشتراكي ولا ريب ! و قد يضيف من عندياته : بل اشتراكي حالم أو طوباوي ! لكن بوسعنا مراجعة هذه المسألة بالإشارة إلى تصوره للماركسية كأحد الروافد الأساسية للاشتراكية إذ يقول : "و من الغريب أن الماركسية ترتد إلى ضرب من النزعة المثالية عندما تضفي على الطبقة العاملة كل صفات الكمال ، خالعة عليها كل القيم التقليدية ، و كأنها تجسيد لها، وذلك لأن الطبقة العاملة اليوم هي التي تحمل تبعة نقل المجتمع إلى المرحلة التالية ، و شأنها شأن كل طبقة صاعدة في كل مرحلة هي التي تحقق القيم المثالية ... و كأن الإنسانية قد بلغت خاتمة المطاف ، فهذا حلم لا يختلف قط عن أحلام أصحاب اليوتوبيات القديمة إلا من حيث المادة التي تبنى منها مدنهم الفاضلة(٦) و لنتأمل تلك العبارة عند "صلاح قنصوه" "و كأن الإنسانية قد بلغت خاتمة المطاف ومتى انتهينا من تأمل فاحص ، يمكننا أن نطالع رؤية نهاية التاريخ لدى كانط في مقاله الذي كتبه عام ١٧٨٤ بعنوان (محاولة لكتابة تاريخ عالمي من وجهة نظر عالمية)....وأن المتأخرين وحدهم هم الذين سيكون من حظهم أن يسكنوا ذلك البناء الذي عملت على تشييده سلسلة طويلة من أسلافهم (من غير أن يقصدوا إلى هذا حقا) دون أن يستطيعوا المشاركة في تلك السعادة التي أعدوها "(٧) و متى خلصنا من قراءة واعية لما سجله كانط، يمكننا التحول إلى قراءة معاصرة لرؤية " فوكوياما " عن نهاية التاريخ " ... والسؤال الذى ينبغى أن يجيب التاريخ العالمي عنه هو : ما إذا كان بوسعنا متى أخذنا فى الاعتبار كافة المجتمعات وكافة العصور أن نتبين سببا يدعونا إلى توقع حدوث تقدم عام للبشرية صوب حكومة جمهورية ، أي صوب ما نسميه اليوم بالديمقراطية الليبرالية"(٨) وبالمعنى الذى قصده "صلاح قنصوه " فى رؤيته للماركسية ، فان ذلك قد يعنى لنا اليوم أنه قد يضع الماركسية

وكانط الليبرالى (الكلاسيكى) ، وفوكاياما الليبرالى (الجديد) فـى سلة واحدة . ولذا نجد أنفسنا فى رحلة بحث مجهدة عن إجابة لسؤال ، يثير حيرتنا ، ويطيح بمـا تبقـى من ثقة فى التصنيف (الجاهز) ليودعنا خائبين المسعى فى قبضـة (الأرق) الفكرى الملازم لإعادة السؤال :

ما موقف صلاح قنصوه السياسى ؟

يقول الفيلسـوف الإنجليـزي الليـبرالى "برترانـد رسـل" : إن الفيلسـوف الليبرالى لا يقول هذا حق ، بل فى مثل هذه الظروف ، يبدو لىّ أن هذا الرأي أصح من غيره[9] إذن كان " راسل " يدرك جيدا أنه لا يمكننا الحديث عن ليبرالية مكتملة البناء ، متعينة الانبثاق، محددة السمات . كما أنه لا يوجد غط فردى معيـن يمكـن أن يمثل طابعا مميزا لليبرالية . "فقد كانت الليبرالية بأشكالها المتنوعـة موقفـا عقلانيـا قبل أن تصبح غرضا نظرياً واعياً بذاته ، فهى فى مجملها تاريخ الكشـف عن العديـد من الانحرافـات ، والتحـولات الفكريـة ، فعلـى سبيل المثـال : الأهميـة التـى يعزوهـا "لوك" للقانون الطبيعى ، وجون ستيوارت مل للنفعية ، وتوماس هل جرين للتحقق الذاتـى الأخلاقـي تحـول دون تكـامل عملـهم فـى مذهـب واحـد مـترابط ومتماسـك أو متسق " [10]

وكم تبدو مقولة "رسل" الفيلسوف الليـبرالي واعيـة بالطبيعـة الأيديولوجيـة لليبراليـة التـي تختلـف إلـى حـد كبير مـن حيـث الاتسـاق والتماسـك المنـهجي مـع الأيديولوجية الاشتراكية ، إنها لا تملك تلك العقيـدة Dogma القطعيـة التـي يمكـن نسبتها إلى الماركسية مثلا فلكل فيلسوف ليبرالي رؤيته الخاصة ، ومن ثـم لا يمكـن نسبة تلك الرؤية إلى مصطلحات مثل النظرية ،و المذهب ، والعقيدة فالليبراليـة تظـل على الدوام مجرد مبدأ! وعندما يتساءل "صلاح": هل يمكن قيام علـوم موضوعيـة للإنسـان والمجتمـع ؟ فـإذا كـان الجـواب بـالنفي " ولكـم أيديولوجيتكـم ولـى أيديولوجيتي، فإن الأمر لا يستحق عناء البحث ، أما إذا كان الجواب بالإيجاب ، فـان المسألة جديـرة بـالدرس ،و السـعي نحـو الخـروج مـن هـذا المـأزق " [11] إن فكـرة "أصح من غيرها" التي تطرحها ليبرالية "رسل" تجهض فكـرة "هـذا حـق" التـي يمكن أن يقرهـا الماركسـيون مثـلا ،وهـذا مـا وعـاه " صـلاح " جيـدا عندمـا نـاقش مسألة الخلط بين النظرية والأيديولوجية "فعندما ترى الماركسية أن الطبقة العاملـة

هي وحدها المؤهلة للقضاء على النظام الطبقي الذي يشوه الحقيقة، وحيث أن مصالحها تتفق مع الموضوعية التاريخية ، فان قدرة الأيديولوجية الماركسية على التعبير عن الواقع الموضوعي تظل باقية في كل مراحل التطور التاريخي .ولكن ألا ترى في هذا تصورا طوباويا لمحطة وصول نهائية تطمئن عندها إلى الموضوعية الكاملة "(١٢) وفى نفس المنحى لا على نفس المنهج يؤكد فوكوياما الليبرالي رؤيته المثالية في تصوره لنهاية التاريخ بانتصار وغلبة الليبرالية الديمقراطية على خصومها النظريين بعد سقوط حائط برلين عام ١٩٨٩ "ولسنا في حاجة إلى ترديد ما تعلمناه من تاريخ تطور العلم من أن الوقائع الجديدة تفرض علينا البحث عن تفسير جديد يلائمها مما من شأنه أن يصرفنا عن التفتيش في دفاترنا أو نظرياتنا القديمة"(١٣)

و "صلاح" كباحث فلسفى برغبته الدائمة فى التحليل ،والتفسير المنهجي يعيق توجهنا دائما لسبر أغواره السياسية إذ يجعله المنهج أقرب إلى (الحياد) منه إلى (الانتماء) بالمعنى السياسى للكلمة . وهذا ما يؤكده عندما يقول: " وقد اكتشفت، أو اقتنعت عبر تصادم المذاهب التى أدرسها ، فكرة منيرة أضاءت لى شعاب الطرق و مفترقاتها ، وأكثر من هذا زودتنى بطاقة زاخرة فى الفكر والممارسة على السواء ، وهى فكرة بسيطة جدا مؤداها أن ثمة فارقاً هائلاً بين الواقع ، وبين أفكارنا عن الواقع ، فالزعم بأن المعرفة الصحيحة هى معرفة الواقع على ما هو عليه زعم باطل ، فلكى أتحقق من صحة معرفتى أي مطابقتها للواقع ، فهذا يفترض مسبقا أننى أعرف ما هو عليه الواقع ، لأعود فأقرر بأن معرفتى صحيحة ! أين هو الواقع على ما هو عليه ؟ وما الجهة أو المصدر المفوض عن الواقع الذى يضمن لى ذلك ؟ فكأننى هنا ادعى علم الله لأنه وحده الذى يعلم الواقع الذى خلقه ، فأحسست على الفور أننا لا نفرق بين الفلسفة والعلم من جهة ،وبين اللاهوت من جهة أخرى وأن اكتسى بإهاب إنسانى ، ولهذا اكتسبت القدرة على النقد بعد أن فقدت المذاهب هيبتها الزائفة . (١٤)

وبرغم أن المنهج قد يتيح لنا آفاقاً لا نهائية من الاكتشافات إلا أن تأثيره يظل "حياديا" دائما. ويحاول "صلاح" فى منهجيته (وكما يصرح بفعله مع طلابه فى تدريبه لهم على أن يفتحوا رؤوسهم التى حشيت بآراء اكتسبت تأييداً بكثرة إلحاحها

على الأذن والعين .. أن يصب اهتمامه على كيفية الإدراك الصحيح ، وبرغم أن هذا لا يمكن إغفال تأثيره على الانتماء السياسى إلا أن المنهج ذاته قد يكون أداة للاستخدام عند طرفى نقيض، إذ تصبح المعرفة الواضحة والحقيقية لدى الجميع هى (النافعة) لحياتهم وتكتسى المنفعة ثوبا أيديولوجيا معينا ،اختار " صلاح " إذن محاولة تمهيد الطريق منهجيا وعلى العابرين أن يختاروا مواضعهم أو مواقفهم السياسية بحرية . وهذا ملائم بالطبع لصاحب الرؤية المنهجية " نظريا " لا المنتمى سياسيا " عمليا " . ويحيلنا موقف صلاح المنهجى إلى رؤية فيلسوف ليبرالى آخر هو " كارل بوير " الذى يتساءل عن معنى الحياة فيقول : " وقد علمتنا حكمة بعض الشعراء ، بل وربما بعض الفلاسفة أيضاً أن عبارة معنى الحياة " يمكن أن تفهم بطريقة مختلفة . إن معنى الحياة قد لا يعنى شيئاً مخبوءاً أو ربما قابلا للكشف بقدر ما تعنى شيئا يمكن أن نرى به حياتنا لأنفسنا .... فبدلا من البحث عن معنى للتاريخ مخبوء خفى ، علينا أن نعمل كى نمنحه معنى .... يمكننا أن نسأل أنفسنا أية أهداف للتاريخ السياسى يمكن أن تكون لها قيمة وإنسانية ، أهداف ملائمة تفيد البشرية ." (١٥)

ويدرك صلاح معنى السؤال (البوبرى) عن أهداف التاريخ السياسى وجدواها القيمية والإنسانية عندما يناقش قضية (العولمة) . فيرى أن ما تفعله المؤسسات أو الشركات العابرة للقارات فى اختراقها لوحدة الدول القومية ، وتحطيم قدرات الدول على مواجهة الغزو الجديد الناتج عن قوانين السوق . وتضخيم الصراعات والنزاعات المناوئة للدولة ، مثل المشكلات العنصرية والدينية لصالح تفكيك الدولة وتحويلها إلى دويلات عاجزة أمام سيادة السوق العالمية . أنه يجد فى هذه المحاولة سببا لتلك الاستجابات الانفعالية المتضاربة ،أو الارتداد إلى تاريخ سياسى يمكن اللجوء إليه والاحتماء به فى ظل الخوف من المجهول . " وهكذا يتورط الجميع فى حمى التفتيش عن جماعة أولية أو مرجعية تكون الأصل والملاذ معا ، ويكون التعصب لها والعنف مع غيرها بمثابة الثوب الذى يستر العرى فى خلاء العولمة "(١٦)

وعندما ينتقد "صلاح" التوجهات الاقتصادية "للعولمة" بوصفها الركيزة الأساسية لدعاويها، فانه فى الوقت نفسه يكشف عن تهافت تلك المواجهة العقيمة

بالهروب تاريخيا إلى الماضى الحافل بذكريات القوة والمجد كى يكون الدرع الواقى الزائف فى مواجهة إعصار التغيير الزاحف بقوة، فإما الاجتياح أو المـوت، وكلاهما سواء.

وقد نتبين أن ما يربط " صلاح " بالمبدأ أو التقليد الليبرالى هو ذلك التقليد المستمد أساساً من اليونانيين القدماء ،وهو تقليد الجدل النقدى الحر الذى يحمل فى طياته حرية التفكير ، والحوار الخصيب " وعلى الرغم من أن البحث عن الحقيقة عن طريق الجدل العقلى الحر هو شأن عام ، إلا أن ما يسفر عنه (أيا ما كان) ليس رأياً عام . وعلى الرغم من أن الرأي العام قد يتأثر بالعلم ، وقد يحكم على العلم ، إلا انه ليس نتيجة للجدل العلمى . لكن تقاليد الجدل العقلى تخلق - بالجدل - التقاليد السياسية ، ومعها ديدن الاستماع إلي وجهة النظر الأخرى ، ونمو إحساس بالعدل ، واستعدادا للتفاهم على حل وسط " [١٧]

ويجب تنبيه القارئ انه يمكن حصر (ليبرالية) صلاح فنصوه فى ذلك الإطار العام والمجرد على نحو فلسفى للمبدأ الليبرالي في تأكيده على الحرية الفردية ، الجدل الحر النابع من الإيمان بحرية التفكير . ومن هذه الوجهة الليبرالية يهاجم صلاح ذلك النوع من الهندسة البشرية التي تستخدم الأساليب العلمية فى تكييف الجماهير وقيادتها صوب أهداف يتبناها هذا النظام عبر صون الامتثال الكامل لها ، وقمع مجتمع الخلاف الإبداعي الخلاق لحساب الاتفاق والوفاق ، وحث الجماهير على الرضا و الإذعان. وهو ما نراه فى الأنظمة الشمولية اليسارية ، وفى بعض الأنظمة الرأسمالية على السواء . [١٨]

ويكشف صلاح المهتم منهجيا بمفهوم الأيديولوجية تلك الألاعيب الأيديولوجية المنضوية تحت لواء مفهوم معين : الليبرالية . فالانتماء الغربى إلى الليبرالية لا يعنى وجود حضارة ليبرالية غربية ، إذ إنها ليست مذهباً أو عقيدة يعتنقها الغربيون حضاريا أو ثقافيا حيث تسود الألفة والمودة بين المنتسبين لها . " كما أن هذه الحضارة ليست ثقافة كما يحاول أن يخدعنا " هنتجتون " وإلا كانت عقيدة ومبدأ للتبشير والنشر بين من لا يؤمنون بها إذا أتيح لأصحابها القوة والسلاح. فعندما دخل الإنجليز مصر أغلقوا مجلس شورى النواب، والمصانع وحجموا التعليم ، وكمموا الأفواه، وأنكروا الفردية ،وحرية الرأي، وهى كلها سمات

الثقافة الغربية كما يقول صاحبنا . فالأمر كله مرهون إذن بالمصالح الاقتصادية والسياسية وفقا لقواعد اللعبة الحضارية الجديدة التى نرضخ لها جميعا." [١٩]

ويستطرد " صلاح " قائلا : " ومهما يكن من أمر ، فروية " هنتجتون " وخططه ينتسبان إلى مرجعية فكرية لما قبل الحرب العالمية الثانية . وهى ليست المرجعية الليبرالية، بل الشمولية التى تسعى إلى التوحيد والاحتشاد عن طريق القمع والتقييد فى الداخل ، لفرض سيطرة مصالح بعينها على الخارج ، الذى يعاد صياغته وتشكيله وفقا لوصفات جربها رجال الحكم والسياسة بنجاح من العصور القديمة ، وهى (وصفة) أو نظرية صدام الحضارات " [٢٠] ويبرأ " صلاح " ساحة (المرجعية) الليبرالية كما نعرفها من خلال المبدأ الليبرالي وما يمثله من قيم الحرية بمستوياتها المختلفة ، والذي يسمح أيضاً بالجدل النقدى الحر . ويقودنا فى الوقت نفسه إلى إشكالية الليبرالية كمفهوم لم يتحدد أبداً فى صياغة خاصة واضحة تزيل اللبس والغموض فها هى الليبرالية الجديدة تبدو مختلفة فى محتواها عما عهدناه من ليبراليات حديثة ومعاصرة فهى تمثل فى ممارستها صورة (قطع) مع كل ما خبرناه تاريخيا من ليبراليات .

ومن مقولة "رسل" التى ذكرناها آنفاً إلى ما يراه "بوبر": لا يحلم الليبرالي باتفاق كامل فى الرأى إنما يأمل فقط فى التخصيب المتبادل للأفكار – لاحظ عنوان مقدمة (صدام الحضارات): من اجل تأمل فاحص وحوار خصيب – وما يتبعه من نمو الآراء"[٢١]

ويتبقى لموقف "صلاح" الليبرالى ما يميزه ، وهو اعتقاده القيمى أو رؤيته للقيمة فى ضوء الفاعلية الإنسانية فهو ذلك الموقف الذى يجعل من القيم طابع وجود الفاعلية الإنسانية وأسلوب أفعالها.. وبذلك لا يصبح العالم الذى يصوره لنا العلم عالما غريبا يلزم تمجيده أوثلبه ، بل يصبح العالم الذي يحقق فيه الإنسان القيم والمثل العليا التى يتشبث بها، والمشهد الطبيعى للحياة والنضال الإنساني من بلوغ غاياته فى رحابها وإخضاع المواد المتاحة له وفقا لإرادته . [٢٢]

انه يتحدث عن قيم وغايات إنسانية ، ونضال إنساني . وقد يبدو هذا لائقا بليبرالي مثالى أو رومانسى – إن جاز التعبير – لكنه يبحث عن قيم أو غايات تؤكد

الفاعلية الإنسانية . انه ليبرالى حالم بالتغيير للأفضل دون أن يكون الأفضل نموذجا محددا يمثل نهاية المطاف الإنساني . انه يؤمن بالتخطيط الذى يجرد الغاية من شبهة المصالح الخاصة ، وقد يجعله هذا اقرب إلى اليسار الاشتراكي، ويعتقد في الديمقراطية دون أوهام المثل العليا التى يتبناها نظريا المجتمع الغربى دون أن يهتم بتطبيقها . ولندع " صلاح " نفسه يساعدنا فى مسألة تحديد توجهه السياسي دون تعسف .انه يعبر عن رفضه لفكرة التصنيف الثابت " أو ما يسمى بالقوالب أو الأنماط الجامدة ، فنقسم البشر إلى أصناف ، تيسيرا للحكم عليهم ، وتعجيلا باتخاذ قرارات بشأنهم ، لان ضغوط الحياة لا تسمح لنا بإهدار الوقت والجهد فى الدراسة المتأنية " [٢٣] ومن عبارة "رسل" الفلسفية : أن الفلسفة هى التى تعلم الإنسان" كيف يحيا بغير يقين ، ومع ذلك دون أن يشله التردد"[٢٤] يستقى صلاح رؤيته لذاته التى يعدها غير واحدة إلا فى نظر الآخرين "ولذا اشعر دائما بأنني فى عملية متصلة من التكوين ".[٢٥]

و أخيراً : ما الذي يهم في مسألة تأصيل عادة التصنيف السياسي (المقيتة) في عالمنا العربي ؟ إننا لا نبالغ فى القول أن ثمة عاملاً مشتركًا أساسياً بين الليبرالية والاشتراكية وهو فكرة (المساواة) ، لكن ذلك العامل يسقطه التيار الليبرالى المحافظ أو اليمينى كما يسمى عادة من الحسبان بينما يعمل تيار ليبرالى آخر يمثل اليسار على تأكيده فى ظل إيمانه بعدالة التوزيع . وهناك من يتحدث – من الليبراليين – عن ديمقراطية لا تقيم وزنا للمساواة في المشاركة السياسية مثلا ومع هذا يصنف ليبراليا . وفى المقابل قد تتحول المساواة فى ظل التطبيق الاشتراكى أو الشمولى إلى مساواة فى (التقييد) لا (الحرية) . إننا نتحدث عن مبادئ عظيمة نظريا دون أن نبحث عن تطبيقاتها فى عالم الواقع . ومن هنا تصبح مسألة التصنيف السياسى أمراً لا يجوز القياس عليه فى ضوء متغيرات قد تعكس المواقف وتبدل الأدوار وتحفل بالمتناقضات .

الهوامش

(١) د. صلاح قنصوه ، التكوين ، مجلة الهلال ديسمبر ١٩٩٩ م ، ص ١٨٣ – ١٨٤ .

(٢) صلاح قنصوه ، الواقع والمثال : مساهمة فى نقد العقل المصري فى الثمانينات ، القاهرة ، العربية للدراسات والنشر ١٩٨٦ ، ص ٨ ، ٩

(٣) المرجع نفسه ، ص ٦ .

(٤) صلاح قنصوه ، فى فلسفة العلوم الاجتماعية ، ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٧ ، ص ١٥١

(٥) المرجع نفسه ، ص ٥ .

(٦) صلاح قنصوه نظرية القيمة فى الفكر المعاصر ، القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ،١٩٨٦، ص ٢٠٩

(٧) أمانويل كانط ، التاريخ العام ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ص ٢٨٤

(٨) فرانسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ ، وخاتم البشر ترجمة حسين أحمد أمين ، القاهرة ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، ١٩٩٣ ، ص ٦٧ .

(٩) د.أميرة حلمى مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس،دار المعارف، ١٩٨٧،ص ٩٣

(١٠) – Manning , D . J . , Liberalism , London , J . M . Dent and sons 1976 , p . 11 – 12

(١١) صلاح قنصوه ، في فلسفة العلوم الاجتماعية ، ص ٩٤ .

(١٢) المرجع نفسه ن ص ٩٧ .

(١٣) قنصوه ، مقدمة صدام الحضارات،هنتجتون ،طلعت الشايب –، دار سطور ١٩٩٩،ص ١٨

(١٤) صلاح قنصوه ، التكوين ، مجلة الهلال ، ديسمبر ١٩٩٩ ، ص ١٨٣ .

(١٥) كارل بوبر، بحثا عن علم افضل، د.احمد مستجير، القاهرة ،١٩٩٩،ص ١٧١.

(١٦) صلاح قنصوه ، مقدمة (صدام الحضارات) ، ص ١٩ ، ٢٠ .

(١٧) بوبر ، بحثا عن عالم افضل ، ص ١٩٣ .

(١٨) صلاح قنصوه ، الخصوصية المنهجية للعلوم بمجلة الاجتماعية القومية ، المجلد التاسع والثلاثون العدد الأول ، يناير ٢٠٠٢ م ، ص ٧١ .

(١٩) صلاح قنصوه ، مقدمة (صدام الحضارات) ، ص ٢٢ .

(٢٠) المرجع نفسه ، ص ٢٧ .

(٢١) بوبر ، بحثا عن عالم افضل ،ص ١٣٩ .

(٢٢) صلاح قنصوه ، نظرية القيمة ، ص ٢٤٦.

(٢٣) صلاح قنصوه ، الخصوصية المنهجية للعلوم الاجتماعية ، ص ٨١ .

(٢٤) صلاح قنصوه ، نظرية القيمة ، ص ٢٣٥ .

(٢٥) صلاح قنصوه ، التكوين ، ص ١٧٢ .

العلم في سياقه الإنساني

خالد قطب[*]

أحدث العلم تغيرات ملحوظة في حياة الشعوب والمجتمعات سواء من الناحية الكيفية أو من الناحية الكمية حتى غدا تقدم شعب أو مجتمع ما مرهونا بالعلم ، ولا يعني هذا القول أن الاعتقاد في قدرة العلم علي التغيير والتقدم ينفي أشكال المعرفة الأخرى ، بل علي العكس تماما ، فتقدم العلم يحدث نتيجة لتداخلات وتفاعلات بين العلم والمعارف غير العلمية وأحيانا المعارف اللاعلمية . لهذا كان التصور الذي ساد لحقبة طويلة من الزمان في العلم وفلسفته والذي مازال يردده بعض مفكرينا ومثقفينا في عالمنا العربي المعاصر والذي يقول أن هناك فرقا حاسما بين العلم واللاعلم أو العلم الزائف وغير العلم ، لا يوجد ما يبرره في ظل الثورات العلمية التي يشهدها عصرنا والتي تمثل منعطفا في مسيرة العلم التقدمية حيث أدت هذه الثورات إلي نزع الستار عن أسرار لم يكن يصل إليها العلم إلا بوجود هذا التداخل والتفاعل بينه وبين المعارف الأخرى.

[١]

إن أفضل السبل لتكريم مفكر من مفكرينا العرب هو طرح أفكاره وتصوراته للمناقشة والحوار ،فقد نختلف معه في بعض النقاط وقد نتفق معه في الكثير منها ولكن يظل الحوار النقدي مع مفكرينا هو السبيل الأجدى للخروج من واقعنا الفكري والثقافي المأزوم.

تطرق صلاح قنصوه إلي العديد من المشكلات الملحة والساخنة في حياتنا الفكرية والسياسية والدينية والعلمية وقدم تحليلاته الجذرية وحلوله الثاقبة ، إلا أن المشكلات التي تتعلق بالعلم وفلسفته ومشكلاته كانت من أبرز المشكلات التي تصدي لها صلاح قنصوه بالبحث والتقصي. فقد نظر صلاح قنصوه إلي الفلسفة نظرة كلية شاملة بحيث ربط الفلسفة بسياقها الإنساني ،حيث تمكننا الفلسفة ،علي حد قوله ، من استشراف الأهداف البعيدة للإنسانية وتحفزنا إلي المساهمة في تحقيقها .[١] لهذا كانت كل مشكلة تتعلق بالإنسان من قريب أو بعيد تصلح لأن تكون

---

[*] مدرس فلسفة العلوم .جامعة القاهرة.كلية التربية.فرع الفيوم

مادة للفلسفة ولكن بشرط أن تدرس في إطارها الكلي الشامل من ناحيـة وفـي ضـوء التجارب والمطالب والأهداف الإنسانية من ناحيـة أخري وعلـي هـذا كـانت الفلسـفة الناجحة ، في رأي صلاح قنصوه، هـي تلـك الفلسـفة التـي تلتصق بـالفعل الإنسـاني المباشر ، لهذا يعيب صلاح قنصوه علـي الفلسـفة العلميـة التـي سـادت فلسـفة العلـم الحديثة وامتـد تأثيرهـا السلبي علـي الفكـر العربـي، تلـك الفلسـفة التـي يقـول عنـها رائدها في الفكر العربي زكي نجيب محمود بأنها الفلسـفة التـي تعنـي بتحليـل قضايـا العلوم من حيث هي تركيبات من رموز.[٢] فالفلسفة العلمية تحاول أن تحتذي منـاهج العلوم الطبيعية وتقتفي أثر النتائج التي توصل إليها العلم بحيث تظل الفلسـفة واقفـة عند أقدام العلم بنتائجه الراهنـة لكـي تتعقب قضاياه وتتناولـها بـالنقد والتحليـل المنطقـي الصـوري .[٣] لقـد تلاشـي أي دور للإنسـان فـي الفلسـفة العلميـة حيث تـم إقصائه منذ البداية ولم يلتفت إلي موقفـه إزاء القضايا والمشكلات التـي يعيـش فـي كنفها فتجمد الواقـع ولـم يعد للإنسـان أي دور فـانعدمت الحريـة لديـه . وعلـي هـذا كانت الفلسـفة العلميـة الجديـرة بـهذه الصفـة ليسـت هـي الفلسـفة التـي تسير تحـت وصاية العلم عند المرحلة التي بلغها من تطـوره ،بـل هـي الفلسـفة التـي تتخـذ النقـد قيمة رفيعة ومنطلقا لرؤيـة أكـثر رحابـة وعمقـا للوصول إلـي معرفـة تلبـي حاجـات الإنسان الروحية والمادية ومن ثم يحدث التقدم العلمي والإنساني علي حد سواء.

إن أهمية طرح صلاح قنصوه تكمن في جعله النقد محورا رئيسـيا فـي نظرتـه للعلم وفلسفته وللمشـكلات النـاتجـة عنـهما حيـث كشـف ، مـن خـلال النقـد، المنطـق الخفي القابع خلف الفلسفات التي توصف بأنها علمية لمجرد أنها تحتذي حـذو العلـم ذلك المنطق الذي يستبعد الإنسان ويهمش وجـوده ممـا يـؤدي إلـي اغترابـه. بعبـارة أخـري أراد صـلاح قنصـوه أن يصيـغ الفلسـفة العلميـة بطريقـة واعيـة نـاقدة بحيـث تلتصق بالفعل الإنساني المباشر فتتخطي تلك الفلسفة الفجوة السحيقة التي وضعتـها الفلسفة العلميـة الوضعيـة التقليديـة التـي تفصـل بيـن العلـم وسـائر مجـالات الثقافـة الإنسانية الأخرى.

[٢]

ولكن علي الرغم من أن صلاح قنصوه أراد أن يتخطى الفلسفات الوضعية التي روجت لما يسمي بالفلسفة العلمية التي تهتم بتحليل نتائج العلم وتستبعد الإنسان من مجال اهتمامها ،إلا أنه يعود ليتبنى رؤية أقرب ما تكون إلي رؤية الفلسفات الوضعية /العلمية هذه الرؤية تتضح عند تمييزه بين ثلاث مصطلحات رئيسية وهي العلم واللاعلم وغير العلم. فقد ذهب قنصوه إلي أن كافة موضوعات المعرفة خليقة ،من الوجهة النظرية علي الأقل ، بأن تندرج تحت لواء العلم غير أنها لا تصلح أن تكون موضوعا للعلم في أية مرحلة من مراحل صياغتها إلا متي نضجت ولاءمت منهجه أي صارت معدة لانطباق المنهج العلمي عليها وتوافرت لها شروطه ومن ثم كان هناك فرق بين العلم واللاعلم وغير العلم ، فاللاعلم في رؤية صلاح قنصوه هو كل معرفة تفتقر إلي قواعد المنهج العلمي مثل السحر والأسطورة والفراسة والطب القديم والتنجيم وعلم الصنعة أو الكيمياء القديمة ،أما المعرفة غير العلمية كالفن والدين والفلسفة والأيدولوجيا فهي تختلف أيضا عن العلم من حيث هدف هذا الأخير ومنهجه ومن ثم كان التقدم العلمي المتواصل والمستمر يتم عندما ينزع العلم ملكية المجالات اللاعلمية أولا ثم يضع حدودا فاصلة بينه وبين المجالات غير العلمية .وهنا لابد من وقفة نناقش فيها مفكرنا الثائر فقد شهدت فلسفة العلم في العقود القليلة الماضية اهتزازا لعرش هذا التمييز الصارم بين العلم والمعارف الأخرى فمحاولة التفرقة بين العلم والمعارف الأخرى بوصفها معارف زائفة تنطوي علي خلفية أيديولوجية سياسية مغرضة تمهيداً لدخول العلم حلبة الصراع مع المعارف الأخرى وأشكالها المتعددة ومع ثقافات تنظر إلى العلم نظرة مختلفة عن النظرة التي تحاول وضع تعريف محدد ودقيق للعلم يسير بمقتضاه البحث العلمي والمشتغلين بهذا البحث ، ويحكم مسبقاً علي المعارف الأخرى التي تندرج تحت هذا التعريف بأنها غير علمية ، بل تعتبرها ،في بعض الأحيان ، معارف زائفة.

لقد اهتمت فلسفة العلم المعاصرة بالعلاقة المتداخلة بين العلم وأشكال الفكر والمعرفة الأخرى ،فقد يشترك العلم مع العقائد الدينية ومع الأساطير في العديد من أوجه التشابه،وهذا يفند الصورة التقليدية التي تنظر إلى العلم علي انه مجموعة من

النظريات والقوانين العلمية التي يمكن التثبت منها بشكل قاطع ،ويمكن تكذيبها ودحضها أيضا بشكل قاطع علي أساس المعطيات التجريبية الموضوعية ،ووفقا لمنهج علمي محدد ،عدم إتباعه يمثل عائقا أمام مسيرة العلم التقدمية التراكمية ،وقد انعكست هذه الصورة علي العلماء أنفسهم ، فالعلماء ملاحظون محايدون لاستخدامهم المنهج العلمي حتى يثبتوا ويؤيدوا أو يكذبوا ويفندوا من خلال النظريات العلمية المختلفة ،وهذه كانت بمثابة العقلانية العلمية الصحيحة ، تلك العقلانية التي تقطع كل صلة لها بأشكال المعرفة الأخرى غير العلمية.

أن العلم المبني علي قطع كل صلة بينه وبين المعارف الأخرى يعمل علي كبت الفكر وحريته،فالعقل لا يجد ضالته فقط في البحث عن الصدق التجريبي والموضوعي وتتبعه،وإنما هناك أشياء ربما يكون الأفضل للعقل أن يتتبعها في بحثه عن حقيقة هذا الكون والواقع العلمي ،ومن ناحية أخرى فإن جعل العلم يتخذ طريقا محدداً يعني أن هناك جهة ما أرادت للعلم أن يسير في وجهة دون أخرى .فالمسألة إذن،ليست في أن مسار العلم حتمي ،ولكن المسألة هنا هي أن يسخر ميزانية مالية لأجل العلم لا يمكن أن يكون خالياً من الاعتبارات الأيديولوجية أو القيم الخاصة أو التفضيلات الذاتية التي يريد للعلم أن يحققها مقابل المال الذي ينفق.(٤)

فلقد استند المدافعون عن العلم بوصفه ارقي أشكال المعرفة البشرية ، والنموذج الأعلى لها ،إلى هذين السببين:

الأول : أن العلم معرفة منظمة لوجود المنهج العلمي القادر علي تنظيم هذه المعرفة. فصفة المنهجية هي التي تميز العلم عن ضروب المعرفة الأخرى التي تفتقر إلى التنظيم . ومن هنا جاءت تعريفات العلم الشائعة بان العلم "Science" المشتق من اللفظة اللاتينية Scientia من الفعل Scire الذي يعني "يعرف" يستخدم في معناه الواسع للإشارة إلى المعرفة المنظمة Systematized Knowledge .

الثاني : أن نتائج العلم التي يتوصل إليها العلماء نتائج يقينية لأنها تعتمد علي النجاح التجريبي التي حققته.

أما بالنسبة للسبب الأول وهو وجود منهج علمي قادر علي تنظيم المعرفة العلمية حتى تصير علماً ،فقد تهاوي نتيجة جهود بعض فلاسفة العلم المعاصرين الخاصة بنقد المنهج العلمي الثابت ،وكانت حجتهم في ذلك أننا نعيش في عالم بالغ الغموض ،وبالتالي كان التقيد بمنهج علمي وقواعد محددة ودقيقة ومتماسكة لا يساعدنا علي كشف هذا الغموض ،لهذا كان لابد من إقامة اختياراتنا ،حتى بين النظريات العلمية المتعاقبة ،بحرية أكثر ،وألا نتقيد بمنهج محدد في تفسيراتنا وفي أبحاثنا العلمية ،فضلاً عن أن فكرة منهج علمي ينطوي علي مبادئ ثابتة لقيادة عمل العلم تواجه صعوبات إذا تفحصنا بعناية تاريخ العلم الذي يشهد في كل حقبة من حقبه المتتابعة اختراقات للقواعد المنهجية .[٥]

أما السبب الثاني الذي يتم من خلاله تفضيل العلم علي أشكال المعرفة الأخرى وفقا لنتائجه الصحيحة واليقينية ،فقد تم التشكك في هذا السبب بفضل جهود فلاسفة العلم ما بعد الوضعيين المناطقة ،ذلك أن ثمة نتائج أخرى مستخلصة من معارف غير علمية يمكن مقارنتها بنتائج العلم ،فضلاً عن أن النتائج ليست مستقلة عن المجتمع بما فيه من تعددية معرفية ،لهذا كان العلم أحد أدوات التغير المجتمعي لأنه يحتل مركزاً أساسيا في المكون الثقافي لأي مجتمع ،ولا يعني هذا أن العلم يضطلع وحده بهذه المهمة ،اعني بناء وتشييد النسق المعرفي للمجتمع ،بل تتداخل معه معارف وثقافات أخرى لا يقل دورها في هذا التشييد والبناء عن دور العلم.

تذهب الفلسفة العلمية في إحدى صورها والتي يتبناها صلاح قنصوه إلى القول بأن "العلم في جوهره ليس شيئاً غير البحث المنهجي عن المعرفة، وصفة "المنهجية" تميزه عن ضروب المعرفة الأخرى التي تفتقر إلى "التنظيم" ويمكن القول أن "المنهج" هو العنصر الثابت والباقي في كل معرفة تريد أن تكون علماً، على حين أن نتائج هذه المعرفة أو مضمونها ونظرياتها في التغير يلازم التطور الحاصل في العلوم المنهجية هي الصفة الأساسية في العلم، حتى أنه يعرف عن طريق منهجه، فالعلم- في الأساس معرفة منهجية، وبذلك يتميز عن أنواع المعرفة الأخرى التي تفتقر إلى هذه الصفة.

يقول "جون كيمنى" إن المنهج العلمي هو أكثر ما يميز العلم عن غيره"[٦] كما أن تقدم العلم والبحث العلمي رهين "بالمنهج" ويدور معه وجوداً

وعدما، دقة وتخلخلا ،خصبا وعقما صدقا وبطلانا، وأن انتكاسة العلم راجعة إلى النقص في تطبيق المنهج العلمي(٧)

قلنا أن فلسفة العلم المعاصرة شهدت في السنوات الأخيرة اهتزازاً لعرش المنهج التجريبي القائم على مجموعة من القواعد والأنساق والمعايير الثابتة والمطلقة، ولعل من أعنف الهجمات التي شنت مؤخراً ضد محاولات البحث العلمي لصياغات منطقية وقواعد كلية وثابتة يفترض فيها أنها ملزمة للعلماء أنفسهم، ما قدمه بول فييرآبند في كتابه "ضد المنهج Against Method" أو ما يطلق عليه نيوتن سميث "ضد الرأي المقبول"(٨) والذي يتمعن في هذا الكتاب سيجد أن فييرآبند يقدم فيه نظرات ثاقبة ومتميزة في فلسفة العلم. جعلت فييرآبند بحق، خليقاً بأن يشكل المرحلة الثالثة من مراحل فلسفة العلم بعد المرحلة الحديثة الكلاسيكية والمرحلة المعاصرة ومرحلة ما بعد الحداثة، حيث يوضح أن ليس ثمة "منهج علمي" على الإطلاق، وأن العلم لا يمتاز بمناهجه ولا بنتائجه، ويجب انتزاعه من قواعده الثابتة والجامدة التي وضعتها العقلانية العلمية الكلاسيكية، والكفاح من أجل خلق مجتمع به "تعددية من التقاليد" من بين هذه التقاليد الذي يرغب فييرآبند في رؤيتها، علم التنجيم والسحر والطب التقليدي والحكمة الشعبية والأساطير القديمة والأديان والأعراف وغيرها من الأنساق والممارسات المعرفية والاجتماعية المختلفة.

يبدأ فييرآبند حجته بالتساؤل الذي جعله محور عقلانيته وهو: هل من الممكن وضع "منهج" محدد ومتماسك بقواعد دقيقة وناجحة إلى حد ما؟ وهل هذا المنهج في حاجة لعون استثنائي؟ أو بعبارة أخرى، هل ثمة منهج علمي محدد بأطر وقواعد منهجية في العلم لا يمكن الحياد عنها؟ (٩).

إن الإجابة التي نتلقاها من فييرآبند هي "النفي"، فليس ثمة منهج علمي في الأساس ذلك لأن عالمنا الذي نريد أن نستكشفه غامض، لذا كان من الضروري إقامة اختياراتنا بحرية أكثر، وألا نكون مقيدين بمنهج محدد في تفسيراتنا هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن القول بمنهج ثابت لا يتوافق مع الاتجاه الذي يبغى الصالح العام.(١٠)

وربما إذا أردنا أن نقف علـى الخطـوط الرئيسـية لعقلانيـة فيير آبند العلميـة التي ينقد فيها "المنهج العلمي"، فـإن هـذا يجعلنـا نلجـأ إلـى أكثر مؤلفـات فيير آبند حداثة وهو وداعاً للعقل "Farewell To Reason"، حيـث يذهـب إلـى القـول بأنـه على الرغم من وجود أنماط للنجاح في العلوم، إلا أنه لا يوجد منهج ثابت، ولا يمكـن أن يكون ثمة منهج كلي... فالإنجازات التي تمت في مجال العلوم لا يمكـن أن تعزى لوجود مبادئ عامة تغطي كل الحـالات، فـلا يوجـد حقيقـة كليـة، ولا معـايير محـددة للمعرفة وللعقل.(١١)

[٣]

لقد أتضح لنا أن تقسيم صلاح قنصـوه الحـاد والفـاصل بيـن العلـم والمعـارف الأخرى لا يوجد ما يبرره الآن في فلسـفة العلـم المعـاصرة ، لقـد كـانت الرؤيـة التـي انطلق منها قنصوه لوضع حدود بين العلم والمعارف الأخرى رؤية تقليدية تعتمد في الأساس على مبادئ الفلسفة العلمية التي رفضها من قبل فقـد وضـع قنصـوه سـمات للعلم هذه السمات هي التي تميز العلم عن غيره المعارف الأخرى وهي :

سمة التراكم: حيث لا يتيسر أي كشف علمي ما لم توجد كشوف علمية أخري سابقة أنجزها علماء سابقون في مجالات مختلفة ، ومن ثـم لا مجـال فـي العلـم ،فـي رأي صلاح قنصوه ،للتولد التلقائي ، ثم يعود صلاح قنصوه إلـي تقريـر سـمة أخـري تتنـاقض مع السـمة الأولـي اعنـي سـمة الثوريـة التـي تمثـل فـي رأيـه جوهـر العلـم، فالكشوف العلميـة دومـا تعمـل علـي تقويـض المعرفـة القديمـة عن طريـق نظريـات علمية جديدة تحمل وجهات نظر جديدة ، هذه الوجهات من النظر تعمل علي تصحيح المعرفة السابقة ، هذا التصحيح ، في حقيقة الأمر ينفي سمة الثورية في العلـم التـي تعني القطيعـة المعرفيـة ،فالقطيعـة المعرفيـة " إنمـا تعنـي التغير الجذري الثـوري، بحيث لا نجد أي ترابط أو اتصال بين القديم والجديـد، إن مـا قبـل ومـا بعد، يشـكلان عالمين من الأفكار كل منهما غريب عن الآخر".(١٢)

هذا التعريف يرفض أي عنصـر متصل بيـن المفـاهيم والتصورات والمنـاهج والأسس والنظريات العلميـة الجديـدة وبين سـابقتها، والتقـدم فـي العلـم، وفقـا لـهذا

التعريف إنما يعني الانتقال الجذري الثوري، من نظرية علمية إلى أخرى، ومن منظومة معينة حول العالم إلى منظومة علمية أخرى مغايرة تماماً للأولى، أو معاكسة لها، ويظهر هذا، بشكل جلي في اللامقايسة Incommensurability، التي هي نوع من القطيعة المعرفية، والتي تعني عدم قابلية القديم في العلم أو السابق، أو ماضي العلم للمقارنة أو المقايسة مع الجديد أو حاضر العلم. " فحاضر العلم، أو اللحظة الحالية في العلم مختلفة اختلافاً جذرياً عن ماضي العلم، وبالتالي، ليس ثمة أوجه شبه أو مقارنة أو مقايسة بين فترتين مختلفتين من تطور العلم".(١٣)

وقد عبر عن هذا التعريف أصحاب الاتجاه الثوري الجذري في فلسفة العلم المعاصرة، أمثال توماس كون وبول فيرآبند وهانسون .. حيث يذهب هذا الاتجاه إلى القول بأن النظريات العلمية لا يمكن مقارنتها، فهي غير قابلة للمقارنة أو المقايسة بمعنى أن النظريات العلمية التي تحل واحدة منها محل الأخرى، عبارة عن كيانات نظرية لا يمكن مقارنتها على أساس أن كل منها يستخدم حدوداً بمعانٍ مختلفة عن بعضها تمام الاختلاف، ويستشهد أصحاب هذا الاتجاه بعدم قابلية النظرية النسبية للمقايسة مع الميكانيكا النيوتونية. ذلك لأن الحدود التي تستخدم في كل من النظريتين قد تكون واحدة، ولكنهما يشيران إلى شيئين مختلفين في كل نظرية، فمعنى الحدود كالكتلة والقوة والمكان والزمان يختلف، بصورة جذرية، في الميكانيكا النيوتونية، عنه في النظرية النسبية والسبب في ذلك، فيما يقول نيوتن سميث Newton-Smith يكمن في " أن الحدود المستخدمة في الميكانيكا النيوتونية، تمثل ثوابت أو مطلقات، في حين أن هذه الحدود تمثل متغيرات، تتحدد وفقاً للإطار المرجعي التي تتفاعل معه في النظرية النسبية، لهذا كانت اللامقايسة، إنما تعني عدم قابلية النظريات العلمية، بكل حدودها ومفاهيمها وتصوراتها للمقارنة بعضها مع بعض".(١٤)

لهذا وقف أصحاب الاتجاه الثوري في فلسفة العلم أمام الفكرة التي تقول: إن القطيعة المعرفية، عندما تحدث في العلم، فإنها تعمل على إزاحة تصورات العلماء حول العالم، ومن هنا " فإن التقليد العلمي لدى آينشتاين والذي انبثق مع إحداث قطيعة معرفية وثورة في العلم، ليس فقط غير متوافق مع التقليد العلمي لدى نيوتن، ولكنه أيضاً غير قابل للمقايسة معه".(١٥)

وقد تناول توماس كون إشكالية عدم القابلية للمقايسة، بوصفها شكلاً من أشكال القطيعة المعرفية بين النظريات العلمية، فالنظرية العلمية بعد الثورة لا يمكن أن تكون بأي حال من الأحوال، نتيجة منطقية ولا تجريبية للنظريات السابقة عليها، ذلك لأن كل نظرية لديها " براديم " أو نموذج قياسي ما خاص بها، لا يقبل المقارنة أو المقايسة مع " براديم " أو نموذج قياسي للنظرية السابقة.(١٦)

أما بول فيير آبند فقد تناول إشكالية عدم قابلية النظريات العلمية للمقايسة، بشكل أكثر دقة وإحكاما، حيث يرى بول فيير آبند أن موضوع عدم قابلية النظريات العلمية للمقايسة، لم يعد موضوعاً فلسفياً. كما كان يعتقد البعض، بل غدا موضوعاً علمياً، وأن أي هجوم على هذا الموضوع، إنما هو هجوم على العلم ذاته.(١٧)

[٤]

لقد سعي صلاح قنصوه إلي تأكيد عدة نقاط هي في حقيقة الأمر تمثل مجتمعة رؤية قنصوه للعلم بوصفه سياقا إنسانيا رحبا هذه النقاط يمكن تلخيصها في الآتي:

- أن غاية العلم تكمن في البحث عن القيمة القصوي التي تكشف المجهول للإنسان اعني الحقيقة ومن ثم يستطيع هذا الإنسان السيطرة علي المادة .
- أن العلم في بحثه عن قيمة الحقيقة يصل بالإنسان إلي طمأنينة النفس وراحة البال إزاء الطبيعة .
- أن العلم يبث في الإنسان قيم الاستقلال والأصالة والحرية والتسامح لأن هذه القيم سمات رئيسية يتسم بها العلم ذاته .
- إن جهود العلم والعلماء لا يمكن أن تكون منزوعة الصلة بالإنسان بل علي العكس إن هذه الجهود تهدف إلي تحقيق غاية إنسانية رفيعة .
- ومن ثم يكون العلم نظاما أو مؤسسة ثقافية تضرب بجذورها في المجتمع حيث يستمد العلم كافة ضروب نشاطه وأدوات فاعلية من النظم الاجتماعية الأخري.

ولكن هذه الرؤية الإنسانية الرحبة للعلم التي يقدمها قنصوه قد لا تصل إلي منتهاها لوجود مجموعة من العراقيل والعقبات التي تحول دون تفعيل الدور

الإنساني الذي يقوم به الإنسان داخل العلـم والتـي أدت إلـي اغـتراب العلـم والإنسـان معا يقول قنصوه" لقد أفضي العجز عن فـهم العلـم بوصفـه فاعليـة إنسـانية ينشـئها الإنسان ،إلي اغتراب العلم ونزعـه عن أصولـه الحقيقيـة ليصير كائنـا مستقلا عن الإنسان خالقه ومبدعه"[18] وهذا الاغتراب راجع في رأي صلاح قنصوه إلي النظر للعلم من خارجه أو باعتباره كائنا منفصلا عن الإنسان ،نمجده ونقبل عليه تارة ، أو نرفضه ونشيح عنه تارة ثانية ،لهذا كان لابد من تأكيد عدة نقـاط لكـي نقضـي علـي اغتراب العلم وهي:

- عقد صلة مباشرة بين البحث العلمي وبين تحقيق قيمه والتزاماتـه في المجتمع الإنسـاني وذلك عن طريق الاعتراف بالسـلطة الاجتماعيـة للعلـم عن طريق تطوير العلوم الإنسانية أو الاجتماعية .

- خلق لغة مشتركة بين العلم والإنسانيات وسائر جوانب الثقافة مـن دين وفن وفلسفة ،وهنا نلمح التحول الذي طرأ علي فكر صلاح قنصوه عندما تحـول من العلم الطبيعي إلي العلوم الإنسانية ليجد إن تقدم العلـم وخروجـه عن اغترابـه لا يأتي إلا من التكامل والحوار بين العلوم الطبيعية والإنسانية.

- الهوامش

---

(1) د. صلاح قنصوه : " فلسفة العلم" دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة . ١٩٨١ . ص. ٨

(2) د. زكي نجيب محمود " نحو فلسفة علمية " مكتبة الأنجلو المصرية .القاهرة .١٩٨٠ .ص ز

(3) د.صلاح قنصوه "مرجع سابق" ص. ٢١

(4) عبد الله العمر " العلم والقيم الأخلاقية" عالم الفكر . المجلد العشرون . العدد الرابع .وزارة الإعلام . الكويت.يناير-فبراير-مارس ١٩٩٠ ص ٥٨

(5) انظر دراستنا "العقلانية العلمية :دراسة في فلسفة بول كارل فيرآبند" رسالة ماجستير غير منشورة.إشراف أ. د يمني طريف الخولي . جامعة القاهرة . كلية الآداب . ١٩٩٦ ص ١٤٩-١٨٩

(6) جون كيمنى "الفيلسوف والعلم"، ترجمة :أمين الشريف. المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر.بيروت ١٩٦٩ص١٣٣

(7) د- عبد الرحمن بدوى: "مناهج البحث العلمى" دار النهضة العربية- القاهرة ١٩٦٨- ص١

(8) Newton Smith: "The Rationality of Science" Routledge & Kegan Paul.Boston.London.1981 P.125

[٩] Feyerabend, P.: "Against Method",: Outline Of Anarchistic Theory Of Knowledge .Verso. London. 1984, P.20

[١٠] Ibid, P.20

[١١] Feyerabend, P. "Farewell to Reason" Verso. London. PP. 9-12

[١٢] د. محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، الجزء الأول، ص ٣٧

[١٣] Shapere. D. " Evolution and Continuity in Scientific Change". Phil, of Sci. 56, 1989. pp. 419-437

[١٤] Newton-Smith. W.H. " The Rationality of Science Routledge & Kegan Paul. Boston. London. 1981, p. 148

[١٥] Ibid. p. 10

[١٦] Kuhm. T. " The Structure of Scientific Revolutions. The Univ. of Chicago, Press, 1962. p. 148

[١٧] Feyerabend. P.K. " Realism, Rationalism and Scientific Method. Vol. 1. Philosophical Papers, Cambridge Univ. Press. London. 1981, p. 16

[١٨] د. صلاح قنصوه" مرجع سابق" ص.٢٢٣

صلاح قنصوه إنسانا وعالما(*)

سعيد توفيق(**)

عندما هممت بالكتابة عن الأستاذ الدكتور صلاح قنصوه وجدتني حائرا لا اعرف ماذا اكتب ولا كيف اكتب ، رغم إنني كنت أتمنى دائما الكتابة عنه باعتباره مفكرا وعالما لم ينل من الحظوظ ما ناله أقرانه ومن دونهم . وربما ترجع صعوبة الكتابة هنا إلى أن ما اعرفه عنه يتجاوز كثيرا ما يمكن ان يقال ، فحالي أذن أشبه بحال المتلعثم أو المتمتم الذي لا يكون قادرا على القول و الإفصاح ؛ لا لانه ليس لديه شيء يقوله ، و إنما لانه لديه الكثير مما يريد أن يقوله في وقت واحد .

وسأحاول أن ابدأ بالكشف عن صلاح قنصوه الإنسان ... عن الجانب الإنساني في صلاح قنصوه . وليسمح لي بذكر اسمه بدون ألقاب ، وعذري في ذلك أن القيمة الإنسانية للشخص تعلو دائما على أي لقب يمكن أن نمنحه له ، وانه هو نفسه – فيما أظن – لا يعتد ولا يعتز بمثل هذه الألقاب التي لم تعد تعني شيئا ؛ لان هناك آلافا من البشر يحوزون مثل هذه الألقاب الجامعية ، ولكن أمثال صلاح قنصوه هم قلة قليلة في جامعاتنا .

والحقيقة أن الحديث عن صلاح قنصوه الأستاذ لا يكاد ينفصل عن الحديث عن صلاح قنصوه الإنسان : فعلاقته بتلاميذه هي دائما علاقة حميمة وليست مجرد علاقة أستاذ يؤدى وظيفة أو يلقى على طلابه مجرد دروس مقرره ؛ لانه دائما حريص على أن يعلمهم شيئا حقيقيا .يعلمهم أسلوبا في التفكير لفهم العالم المحيط بهم ، وهو لا يبخل في هذا على طلابه بشيء سواء في قاعة الدرس أو خارجها .

وصلاح قنصوه في دروسه أو ندواته شديد الإيمان بما يقول ، وهذا ما نلمسه في لغته الحماسية التي تبدو أحيانا في نظر البعض لغة انفعالية ، ولكنها في حقيقة الأمر لغة إيمانية .. لغة رجل يعاني ويعايش ما يقول ويؤمن به .. لغة ليست

(*) نشر هذا المقال في مجلة ابداع القاهرية ، يوليو / أغسطس ١٩٩٩

(**) استاذ علم الجمال بجامعة القاهرة

للاستهلاك ، ولا لأرضاء السامعين أو مهادنة الآخر .. لغة تعكس طريقة في الفهم والتفكير يعيشها المرء . وربما يكون هذا الصدق أيضا هو سر سخريته اللاذعة غير المعلنة في كتاباته الأكاديمية .. سخريته من الابتذال والنفاق الرخيص سواء في مجال الفكر أو الممارسة الحياتية . ولذلك فانه حريص على تعرية كل ممارسة فكرية تقوم على التعامل مع الأفكار على أنها سلع أو أدوات يتم استخدامها متخفية وراء أقنعة لأجل تكريس أغراض نفعية معينة (باسم العلم تارة وباسم الدين تارة أخرى) ، فمثل هذه الممارسة الفكرية هي ما يسميه " بالدعارة الفكرية "

على أن إيمان صلاح قنصوه الشديد بما يقول ليس هو بإيمان النزعة الدوجماطيقية أو الايقانية لدى الشخص الذي لا يكون على استعداد لان يسمع لرأى الآخر . فهو رغم إيمانه الشديد بما يقوله أو يؤمن به . وهذا يتبدى في إعجابه و دهشته البريئة التي يبديها حينما ينصت إلى رأى عميق مغاير لرأيه .. الدهشة الحقيقية التي لا يتعلمها إلا من مست الفلسفة و التفلسف أعماقهم .

و التفلسف عند صلاح قنصوه تفلسف حق ؛ لانه ليس وليد الدرس والكتاب بقدر ما هو وليد التجارب و الحياة . فصلاح قنصوه - المولود في المنوفية سنة ١٩٣٦ - عاش حياة إنسانية مليئة بالتجارب الخصبة التي عرف فيها الناس والشعوب ، وحتى تجربة السجن السياسي عرف شيئا منها . وفضلا عن ذلك ، فإن حياة صلاح قنصوه الوظيفية و العلمية هي أيضا من النوع الخصب : فعلى الرغم من انه قد مر بنفس التدرج الوظيفي الذي يمر به المشتغلون بالجامعة ، إلا انه قد اشتغل بمجالات متنوعة من المراكز الجامعية: فقد اشتغل بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية لأكثر من عشرين عاما وشغل به منصب رئيس قسم مناهج البحث ، واشتغل أستاذا للفلسفة بكلية الآداب – جامعة الزقازيق حتى شغل منصب وكيل الكلية ، واشتغل أستاذا لمناهج البحث وعلم الجمال بأكاديمية الفنون و شغل بها منصب عميد المعهد العالي للنقد الفني الذي يعمل به أستاذا متفرغا حتى الآن . وقد أتاحت له هذه المجالات المتنوعة مادة خصبة رحبة من البحث العلمي الأكاديمي و الثقافة الموسوعية ، فتنوع إنتاجه العلمي ليشمل مساحة واسعة بدءا من الدراسات الاجتماعية ومرورا بالدراسات الفلسفية إلى الدراسات الفنية والجمالية .

والدراسات الاجتماعية عند صلاح قنصوه شملت الجانب التطبيقي والجانب النظري معا ، وقد مكنته دراسته الفلسفية المبكرة من تعضيد هذا البحث الاجتماعي ليكون أول مشتغل بفلسفة العلوم الاجتماعية ، وقد تمخض هذا عن عمله الذي يحمل عنوان " فلسفة العلوم الاجتماعية ".

كما شملت دراساته الفلسفية مجالات أخرى عديدة كفلسفة العلم ومناهج البحث و فلسفة القيم والفلسفة المعاصرة " وفلسفة العلم " فضلا عن أن دراساته العديدة في مناهج البحث هي اشهر دراساته التي يعرفه من خلاله طلاب ودارسو الفلسفة .

و لو حاولنا أن نتجاوز المنحنى الأكاديمي في فكر صلاح قنصوه لندلف إلى الطابع الرحب المميز لفكره ، فإننا يمكن أن نلاحظ ظاهرتين أساسيتين تتجلى فيهما الملامح المميزة لهذا الفكر :

: ربما أمكننا أن نصنف فكر صلاح قنصوه – و هو فكر معلن في مقالاته اكثر مما هو معلن في كتبه – بأنه فكر اختراقي . وقد يروق للبعض أن يفهم صفة " اختراقي " هنا . بمعنى " هجومي " أي باعتبارها صفة للفكر الذي يتخذ غالبا طابع الهجوم على رأى الآخر .

وهذا تسطيح في الفهم يبعد تماما عن مقصدنا . فأنا أعني بالفهم الاختراقي هنا انه فهم لا يؤمن بالمسلمات في الكتابات ومعتقدات الناس . ولذلك فإننا نرى صلاح قنصوه يبدأ دائما بزعزعة الثوابت التي نظنها حقائق راسخة . ولهذا السبب يتميز فكره بالإيمان بنسبية الأشياء ، وبأنه يتيح لنا أن ننظر إليها نظرة أخري لم نألفها . وكأنه مفكر هراقليطى بعث في عصر ما بعد الحداثة لينطق بجوهر فكر هراقليطس ولكن بلغة عصرنا .

وهذا يؤكد لنا من جديد أن أسلوبه في التفكير الذي يتميز بالأيمان الشديد بما يقول هو – في نفس الوقت – ابعد ما يكون عن الدوجماطيقية ، وهذه في الحقيقة تركيبة عجيبة (وان كانت خصبة) في أسلوب التفكير : فكر يعتمد على الإيمان الشديد بنسبية الأشياء . وحل هذا اللغز هو : أن مقولات هذا الفكر ذاتها هي

موضوعه ومنهجه في ذات الوقت : نسبية الأشياء تغيرها ، لامركزية الأفكار ، إمكان رؤية الأشياء من زوايا مختلفة .

العلم والفن (أو الجمع بين الأضداد) :

هناك فلاسفة جمعوا بين التصوف و المنطق ، كما يبين لنا براتراند راسل في " تاريخ الفلسفة الغربية" . وتلك بحق تركيبة غريبة لم تتوافر إلا لبعض من الفلاسفة العظام الذين تميزوا بعمق الفكر و رحابته . فان ينطق الفيلسوف فكرا روحه صوفية بلغة منطقية ، لهو أمر لا يتوافر إلا لأصحاب الفكر الجامع ذلك الفكر الذي يحوى ما قد يبدوا متناقضا . وعلى نفس النحو ، فانه يمكننا القول أن هناك مفكرين قد جمعوا بين العلم والفن ، إن رؤيتنا عن العلماء أو فلاسفة العلم هي رؤية مشوهة ، فغالبا ما ننظر إليهم على انهم أصحاب منهج صارم لا يدخل في حساباته الفن و لا يعتد بالروح الجمالية . وتلك نظرة ضيقة أثبتت بطلانها عمليا فلاسفة معاصرون من أمثال : جاستون باشلار . أو لم يسأل اينشتين ذات يوم : لماذا يفضل هذه المعادلة الرياضية على تلك ؟ فاجاب : لانها اجمل بنيانا من الأخرى . وفضلا عن ذلك ، فاننا يمكن أن نتساءل : أليست روح الفن الطليقة قابلة لترويض المنهج العلمي الذي يسعى إلي فهم كنهها ، كما في علم الجمال ؟ أو ليست الروح العلمية ألحقه هي تلك الروح التي تنظر إلى العلم كأداة محايدة ترتاد شتى الآفاق ، وليست كهنوتا ينصب في سرية على موضوعات بعينها ؟

ومن هذا المنطلق ينبغي أن ننظر إلى فكر صلاح قنصوه الذي عرف بأنه أستاذ متخصص في فلسفة العلوم ومناهج البحث، ولكن الكثيرين قد لا يعرفون منه وجها آخر يبدو لنا فيه صاحب رؤية خاصة للفن، وهى رؤية يمكن أن نجملها فيما يلي :

يتميز الفن عن سائر المجالات الإنسانية (كالعلم والدين ..) بأنه ليس على صلة مباشرة بالواقع ؛ لانه لا يخدم غاية أو هدفا مباشرا خاصا به . ولا يعنى ذلك أن الفن ليس له هدف ، و إنما يعنى أن هدفه يتعلق بالغاية القصوى للإنسانية .

وتأثير الفن بالتالي يكون تأثيرا غير مباشر عبر وسيط المتذوق . ووسيلة الفن إلى المتذوق هي العمل الفني الذي يثير لديه انفعالا يكون بمثابة مثير يستدعى استجابة هي في نهاية الأمر موقف أو اتجاه يتخذه المتذوق من العالم و الواقع والحياة والعمل الفني يتم إبداعه من خلال الرؤية الفنية التي تحدث عبر الخيال ، أي يتم إبداعه بوصفه صورة متخيلة . وبما أن الخيال هو إدراك للغياب أو اللاواقعى ، فان هذا يعنى أن الرؤية الفنية تعمل على خلخلة الثبات والجمود في المادة الأصلية للواقع ، والعالم ، وتحويلها إلى مادة خام يشكل منها يشكل منها الفنان أنواعا جديدة من الوقائع التي لا توجد وجودا فعليا .

و لا شك أن كل ما ذكرته عن صلاح قنصوه في هذا المقال هو مجرد إضاءات تعين القارئ على الاقتراب من فكره ومحاولة التعرف عليه . إذ لا يمكن للقارئ أن يستشف ما ذكرته عنه من خلال كتاباته الموثقة المعروفة في مجال فلسفة العلم ، و إنما يمكن أن يستشفه بجهد جهيد ، إذا كان على معرفة وثيقة بسائر كتاباته وأفكاره المتناثرة في مقالاته

وهذا يعنى أن هناك فجوة بين صلاح قنصوه الحقيقي و صلاح قنصوه المعروف من خلال كتاباته الأكاديمية لدى الطلاب و الدارسين في مجال فلسفة العلم . ولهذا فانى مخلصا له أرجو منه أولا أن يقوم بعملية فرز وتصنيف لمقالاته لينشرها في كتابات مجمعة ؛ لان هذا سيقدم للقارئ صورة مكتملة لفكره . ومثل هذا النوع من النشر أمر متبع ومتعارف عليه عند كثير من المفكرين . ثم أرجو منه ثانيا أن ينشر علينا شيئا من استبصاراته الفكرية العميقة التي لم ينشرها أو يوثقها على الإطلاق .

هناك أذن فجوة بين كتابات صلاح قنصوه الأكاديمية القيمة ، وفكر صلاح قنصوه غير الأكاديمي و الذي لم ينل حظه من النشر الذي يستحقه . وهذا الجانب الآخر من فكره يفوق كثيرا قيمة جائزة التفوق التي حصل عليها .

الدلالة الإنسانية للفن !!

قراءة تساؤليه في نصوص د. صلاح قنصوة(*)

سامي عبد العال(**)

إطار عام.

وهل هناك دلالة غير إنسانية ضمن هذا المضمار ؟ أليس الفن – ابتداء – موضوعاً إنسانياً ؟ , بل بالأحرى , ألا يعتبر فاعلية ابداعية مرتبطة بالوجود البشري؟

لربما تشير أسئلة من هذا القبيل – بشكل منطو على مفارقة – إلى وجوب التفرقة بين دلالتين , أحدهما على أقل تقدير دلالة غير إنسانية , والأخرى .. هذه الدلالة المغايرة التي أنا بصددها , أي الإنسانية.

لكن و على أن الفن ينتمي أثناء قراءته المعنية هنا إلى فلسفة الجمال , فالقياس على إمكانية وجود جمال طبيعي أو جمال خارج نطاق الظاهرة الإنسانية يضمر كثيراً من التناقض أيضاً , لأن المقصود بالدرجة الأولى هو الإنسان , فكيف تند عن تقديراته و أحكامه إمكانية هي في الأساس نتاج من نتاجاته و تخضع بنفس المنطق لمعاييره و أدواته؟!

وحتى لئن كان مقرراً أن يندرج الموضوع الجمالي ضمن الموضوعات الناتجة عن النشاط الإنساني سواء أكان تذوقاً أم حكماً أم فاعلية , فإن تأكيدي على تلك الدلالة , يأخذنا وجهة مقصود لنعيد التأكيد مرة أخرى على خصوصية النظرة التي يمكن من خلالها قراءة الفكر الجمالي للدكتور قنصوة.

ولست مغالياً حين أشير إلى قراءة كل فكرة بنفس الوسيلة , حيث تسرى الإشارة هنا سواء بسواء على التنظير الفلسفي للعلم, أو النقد الذي يستشرف قضايا الثقافة أو معالجة موضوعات خاصة بالفكر الديني أو إبراز جوانب في الفكر السياسي المعاصر , أو تحليل الأفكار حول الحضارة و الإبداع.

(*) هذا هو القسم الأول من دراسة موسعة يعدها الباحث حول صلاح قنصوه

(**) مدرس الفلسفة المعاصرة ، آداب الزقازيق

إذ أن تلك الدلالة تعبر عما يسمى بـ " الفاعلية الإنسانية" , وهي فيما تعنية عبارة عن قاعدة انطلاق (وانتهاء أيضاً) ذات جوانب متعددة, تدور معها النتاجات الفكرية و المعرفية والذوقية دوران العلة مع معلولها.(١)

ومن حينها تتحول تلك القاعدة بهذا المفهوم إلى إطار عام تستقى منه التفسيرات مبررات وجودها عندما يحاول القارئ أن يسهم في إضاءة هذا الجانب أو ذاك , وعلى ما يترسم هذا الإطار من احتمالات، فلا يشذ عن وجود الإنسان , أسلوبه وأنماط تفكيره , و بالمثل لا يخرج عن سمات المرونة والتقدم والقابلية للتغير, تلك المستمرة كأبرز معالم الإنتاج الخلاق.

بلا ريب , فالإنسان لا يناقض نفسه , ولا يضاد نشاطه الفعال أثناء تكوين عالمه المؤسس داخل العالم المادي , لعله – مواكبة لهذا الوعي – كيان غير مهترئ , وفعل غير منقسم على ذاته ووحدة لا تتجزأ , وهو نفسه فيما يبدع أشكال الفنون , أو يؤسس المذاهب الفلسفية أو يسبر غور الظواهر الطبيعية إنما يسعى إلى الاتساق و الالتئام مع الإطار المنسوج من فاعليته الخاصة , وما يصدق على هذه الآثار هنا يصدق عليها هناك , فهو الذي يطور الفن والعلم وكافة المعارف, من ثم تخضع لنمو الإنسان و إتساع عالمه , والفن ليس بمثابة التصوير الفوري لما ينفعل به عن قرب حتى يأتي شفافا ناقلاً, لكنه تجربة تجري على وسيط مبتدع ودال, يتجاور في ذلك كل فروعه... الأدب, والفن التشكيلي والسينما أو غيرها.

وعليه فإن دلالة هذه التجربة عملية مشروطة بطابع الوجود الإنساني وماهيته و امكاناته بناء على الفاعلية التي ذكرتها.

والسؤال التخطيطي : ما الذي يؤدي إليه وجود إطار مرجعي يضم تجاهه كافة النظريات الفلسفية التي اسهم بها د. قنصوة ؟

للإجابة ينبغي إلقاء فكرة محيطة تهبط من أعلى لتقدير عدة نقاط بارزة تسهل التنقيب عن مواضع قابلة للمساءلة في نصوصه , غير أن هذه الفكرة تأبى إلا أن تمخر عباب المعاني السياقية التي تزخر بها في الآن عينه .

مأتى الفكرة أن نصوصه تشكل منظومة فكرية متماسكة , تبتغي دائماً التمحور حول الدلالة الإنسانية المشار إليها كخطاب , وهو ليس خطابا مباشراً كأنه

تدشين لواقع تم تحصيله أو فرغ من إنجازه , لكنه في أطـوار متضامـة مـن التكويـن المتواصل , ينضح بهذه الدلالة حسب أشكال عدة : [١]- إمـا بـاعتراف كـامل , كمـا هو الحال حين ابتدر د. قنصوة القارئ في مقدمة كتابة فلسفة العلم بأنه كتـاب ينتظم حول محور واحد قوامـه المذهب الإنسـاني الـذي ينتمـي إليـه المؤلـف ويسعى إلـى تأييده في كتابات آخرى [٢]

[٢] و إما بتأسيس مفهومي للإنسان من خلال الخطاب الديني الذي يحتمي بـه أصحاب الآراء المغالية والرافضة لـهذه الفاعليـة أو تلك كـالفن مثـلاً و أنصـع دليـلاً على ذلك نص "الدين والفن"[٣] وحينما خلص له هذا التأسيس كـان سـهلا التقـاؤه بالمغزى العميـق للفـن وكيـف أنـه لا يحـض علـى الفسـوق فـي موقـف يضـاد الـرأي الأصولي الدجمانى؟؟ الـذي تكفاحـه المقالـة . والاستفهام المناسـب..هل حقـا التقـى معنى الإنسان في الخطـاب الدينـي مـع مـا يومئ اليـه الفـن ويجسـده عبـر وسـائطه وأشكاله؟ وهو سؤال متروك ليدعم خطواتي التالية.

[٣] وإما بتعريـة المواقـف المناهضـة للطـابع الإنسـاني , لكـن بطريقـة أكـثر ذكاء من خلال اختيار المعادل الإنساني الأبـرز فـي تجسيد الوجـود الفـاعل للإنسـان وهو ها هنا الإبداع – مثلاً – في سياق منـاقض لمـا وقـع مـن مواقـف أصوليـة كـان حصيلتـها الإرهـاب الفكـري والتصفيـة الجسدية , علـى غـرار النـص الـذي كتبـه د. قنصوة بمناسبة الاعتداء الأثم على نجيب محفـوظ : "الإبـداع و الإرهـاب"[٤] يكمـل هذا الخط الانتقادات التي وجهها إلى كافة الاتجاهات التي تدعم المواقف اللا إنسـانية والتي لها صورة قاهرة لمعاني الإنسان و إضافته فـي المعرفـة والتـاريخ كالأصوليـة عمومـا خـلال أنمـاطـها وشـعاراتها المتباينـة , وكالخطابـات السياسـية الانتـهازيـة و بالأحرى الانفعالية المستندة إلى السلطة. ولعـل نـص "نقيـض الثقافـة" شـاهد علـى هذا ومشـارك فيـه بكشـف زيـف الأفكـار المروجـة لصـدام الحضـارات والنزاعـات الثقافوية[٥] على نفس المنوال يأتي نص "انقشاع الأوهام عن تاريخ الإنسان"[٦].

هذا بخلاف نص "ثقافة الجلد وصورة الآخر" , فإنـه ينـاقش قضيـة الإنسـان الآخر سواء أكان الإنسان الآخر في تراثه, إذ نحن نعتبر في عداد الآخر القابع وسـط قيود تراثية , أو الآخر الذي ينتمي إلى ثقافة مغايرة وما بيـن هذيـن الآخريـن يطـرح حوارا خصيبا يكشف النقاب عن المضاد للإنسان وتطوره[٧].

[٤] و إما من خلال التنظير غير المباشر بالدلالة عما يشكل ماهية الإنسان وقدراته والاحتمالات المرصودة لقيمه , حيث تمثل الدلالة تمثل الدلالة هنا دافعا حيويا لتمديد الأفكار الملائمة بحيث تستمد أتساعها و توجهاتها مما يأخذه الإنسان من مواقف غير تقليدية, ومما هو كفيل بتجديد عالمه و تثويره حسب تمرده على الواقع المعيش. ولعل الدلالة ههنا ترتسم في حدود الفضاء الذي يحتمل وجودها إلى ما لا نهاية.

فإذا كان ثمة حديث عن الفن, فإن هذا الحديث يستغرق لحظات و معاني كل ما من شأنه أن يخلع الطابع الإنساني (الانفتاح – التعدد – الاختلاف- القابلية للتغير – النظرة غير التقليدية) على الفاعلية الفنية. و لعل نص " أنطولوجيا الإبداع الفني"[٨] يدلك على هذا المنحى , وهناك بنفس الإسلوب نص " الفن و الشكل والحداثة (٩) الذي ينسج تنظيرا فلسفيا عميقا لقضايا مثل : المضمون , والشكل أو بناء العمل الفني على نحو عام.

لكن .. هل ظلت هذه الدلالة متسقة مع بعضها البعض (حسب منطقها النوعي) في مناقشة هذه القضايا ناهيك عن قضايا أخرى مرتبطة بالمعرفة والدين والقيم؟ وهل يوجد مستوى آخر ربما يكون خفيا وسط هذه اللغة عالية النبرة الإنسانية و المنفتحة على الوجود الثقافي و القيمي؟ ومن جهة , ما الذي يمكن أن يحرك هذه الدلالة في أتجاهات عديدة؟ وهل إذا إتسعت بهذا القدر واستحالت إلى أساليب غير مباشرة وفق تنوع الفاعليات تظل وثيقة الصلة بانطلاقتها واشاراتها الضمنية؟ وهل بإمكان الدلالة أن تبرر نفسها بنفسها على مستوى التنظير حتى تجسد الاحتمالات التي تطرحها ؟ وبالتالي ألا يعد مصطلح "الدلالة الإنسانية" في العنوان إضافة أم أنه تحصيل حاصل على اعتبار أن الفن نتاج إنساني في المقام الأول كما نوهت؟

* الفني والفلسفي

حبذا لو تطرقت إلى النقاط البارزة التي أشرت أليها منذ قليل ثم أبسط ما يقارب المبرر لهذه التساؤلات.

أولاً : يتوفر بهذه الدلالة الشرط البنائي لتكوين النسق الفلسفي , وينتظم هذا الفكر الذي أسهم به د. قنصوة خيطاً جامعا يحيك في أطرافه مختلف الجزيئيات التي كتب عنها وهو ليس بناء محكما حتى انغلاقه , لكنه أسلوب لمعالجة القضايا الفلسفية وممارسة عقلية تتفتق عن المتسق معها وتستهدف تكثيف المشتق عنها في الكيف لا في الكم. وبذلك يتحقق له كونه فيلسوفاً على الأصالة يثير في نص أو آخر الأسئلة التي بموجبها يمكن أن تنساب الشذرات المتفرقة المتراكمة وتذعن للترتيب في نسق أو منظومة تحتل فيها التفاصيل موقعها الخاص وتصبح طريقة كاشفة وهادية للفهم والاستيعاب أي للتحليل والتفسير(١٠)

ثانيا : مع هذا لم يطوه مشروع أو آخر , بل رفض حتى لفظة مشروع بالمعنى الرائج و المعبر عنه في المنتديات الثقافية و الفكرية . و إن كان يرجع ذلك إلى أن التفلسف طريقة لمعايشة الحياة, ووجه نظر محيطة ومحلقة حول العالم و موقف الإنسان منه و مصيره فيه.

هنا تهمني إشارتين أن الأفكار التي أجتذبت د. قنصوة في الفلسفة هي الأفكار غير التقليدية و الخارجة عن حدود المألوف والتي تسلط ضوء جديداً للنظر إلى الأشياء على نحو مغاير أو تعيد النظر في كل ما سبقه لتصفية وضعاً جديداً . (١١)

ومن ثم فإن مسارب و تدفق هذا التلقي الثقافي أشبه ما يكون باستجابة فنية لواقع تشكيلي في ذهن د. قنصوة لا يتكافئ على الإطلاق مع الواقع الحادث بالفعل حتى و إن كان يستقى منه تصوراته التي يثورها. وهذا مغزى إلحاحه المتواصل على ضرورة التفرقة بين الواقع في حد ذاته وصورتها عنه , الإلحاح الذي ظل يسري باستمرار في نصوصه ثم وجد فيه فتحا عظيما أمام تجربته الفلسفية في الأعم.

ومناط حيويته يمكن في أنه يلتقي مع الفن حين يشف عن الدلالة الإنسانية , إذ ذاك فإن الأخيره تمثل بالتالي محور إبدال تجري عليه عمليات إحلال وإسقاط متغايرة السمات والمعالم في كل نص, حيث تحل فاعلية في فاعلية أخرى , أو تؤسس فكرة لفكرة أخرى , أو تفسح دلالة المجال لدلالة أخرى نظراً للتقارب البنائي بين الدلالات ضمن الفلسفة و الفن والدين و العلم. إذن خلف هذه الاستبدالات

التنظيرية يكمن النموذج الذي يلخص التجربة الإنسانية في فنياتها , وعليه نجد أنفسنا في زخم الفن , حيث أصبحت التجربة الإنسانية تجربة فنية على الأصالة.

ب: بالتالي فإن الفن يلقي بظلاله على أنشطة عديدة . و يبقى احتمال عال جداً أن تتقارب حدوده بل تتماهى تماما مع تلك الأنشطة . يعبر د. قنصوة عن ذلك حين رأي أن الظاهرة الفنية لا تقتصر على الأعمال الفنية فحسب, بل ثمة مستويان آخران ينتسبان إليها من غير أن يعد أي منهما عملاً فنيا في حد ذاته . أولهما هو ما يمكن أن نسميه الطابع الفني , الذي يتسلل إلى ممارسات الإنسان كافة , في الدين والعلم و الفلسفة والعمل و التكنولوجيا وفي كل شئون الإنسان . وثانيهما هو ما يمكن أن نطلق عليه النسيج الفني , كما يتبين في الحلم واللعب والسحر والاسطورة على سبيل الحصر. (١٢)

معنى هذا أن الفن كفاعلية يمكن أن يؤسسه داخل أية ممارسة إنسانية وهذه نقطة في غاية الأهمية بالنسبة لبناء النسق الفلسفي المفتوح لدى د. قنصوة من جهة و تسلمنا إلى النقطة التالية من جهة أخرى .

ثالثاً : يبلغ مستوى التداخل بين الفن والفلسفة أن د. قنصوة يناظر التركيب والتأليف و غيرهما من القيم الشكلية بوصفها قيماً فنية بما نجده من أسلوب في صياغة المذهب الفلسفي فهذا الأخير " يعني ضمن كثير من اللغات الاجنبية النسق System وهو الذي يعني تأليفا أو تكوينا Composition يضم عناصر ووحدات تعقد بينها علاقات معينة هي التي تفرق نسقا عن آخر ". (١٣)

لكن على الرغم من أن هذا التداخل يجري على الطابع الفني الأعم , إلا أننا قد نجد نتيجة هذا التماثل بعض الظلال التي تنحرف عن مقصدها (المفترض أن تكون متسقة) مع ما تعبر عنه أو تكون بمثابة أطياف له عبر هذا الجانب الموضح في الفن أو ذاك . و بخاصة ضمن قضية الشكل التي يعاد أكتشافها في كل الفاعليات الإنسانية حسب الدلالة المشار إليها, كذلك على طول العلاقة التي تحكم (بناء على هذه الدلالات) الفن والدين مثلا.

لدرجة أن مستويات الدلالة Levels of Signification تبعاً لفكرة بارت Barth المأخوذة عن هيلمسليف من حيث مستوى المعنى المحدود Denotation

أو من جهة خلال المعاني (الايحاءات) connotation التي تأتي بمدلولات إضافية, أقول لدرجة أن تلك المستويات تتخالف مع بعضها البعض وتتضاد حين يأخذ مدلول معين في الإرتفاع إلى وضع البنية المعرفية التي تدعمه وتغزوه باستمرار , حتى أنه يعبر ظاهرياً بخلاف ما يضمر باطنياً .

و إذا كانت الدلالة الإنسانية في فكر د. قنصوة هي محور إبدال يكمن وراء البنية السطحية – أو بنية السطح – الخاصة بنص معين , فحسب التحليل التبادلي (الاستبدالي) paradigmatic analysis , يمكن الاهتمام بتلك الإيحاءات أو أطياف المعنى الإيجابية والسلبية الخاصة بكل دال من الدوال المستخدمة , كدال "الشكل" الذي ورد في تنظيره للفن داخل سياق معين. ويتكشف هذا الاهتمام عن العثور على وجود نماذج فكرية أو تيمية the metic (موضوعاتيه) تقبع تحت السطح في نصوصه , على شاكلة التعارضيات الثنائية : كالشكل مقابل المضمون , الخارجي المضاد للداخلي ... وهكذا .

أو أن يتم توظيف هذه التيمات على نحو مغاير , بحيث إذا كانت فكرة تنظيرية تفتح افقا جديداً في إحدى القضايا المطروحة, فإن ثمة تحليلاً ينحو نحو تقديم صور مبتكرة في الصياغة و الإمكانية , بيد أنه في نهاية الأمر يستحضر – اضماراً - منطلقاته الأساسية , وربما ينضم إلى ما سبق تقريره , هذا من ناحية.

من ناحية أخرى , عندما تكون الفكرة مدفوعة – بلا هوادة – إلى ذروة انفتاحها على الدلالة الانسانية, مستبطنه لكافة الاحتمالات غير المقيدة لها, فإنها تخضع – بلا وعي – إلى قيود و كوابح تفرضها على مسيرتها المفترضة تنظيرياً, حين تختار اتجاهها بالتزام أحد وجهي الثنائية دون الآخر , أو حين تفرضه إفتراضاً تحت بند إتخاذ موقف هنا أو هناك. لأن الأشياء تعرف بأضدادها , أي أن الضد قيد على ما يضاده, فضلا عن أن كل تعريف عبارة عن تحديد , و أي معرفة حسب رأي ليفيناس – هيمنة و سيطرة.

ومن ناحية تالية, داخل سياق التأكيد على معنى من المعاني في مقابل معنى مغاير , يحدث انحراف – بدرجات متفاوته – عن المعنى المستهدف ليلتقي مع ما ينكره أو يسعى إلى التلفت منه, لذلك يمكن قراءه فكر د. قنصوه بطرائق عديد , غير

أن الطريقة التي سأنتظمها ههنا هي تتبع أثـار هذا الانحراف راسما مجموعة من التساؤلات: إلى أي مدى يؤثر انحراف بشكل معين علـى الخيط النسقي الـذي يربط هذا الفكر؟ هل ثمـة أسلوب لاكتشاف درجاته وبالتـالي رصدها على الرغم مـن محاولة اثبات غيرها؟ أيعني ذلك أن ما يسئل عن تماسك هذا الفكـر يعمـل علىنقضـه تفكيكياً هذه المرة ؟ وقبل ذلك . أينبغي أن يظل الفيلسـوف يقظـا لتحورات اللغـة مـع أنماط التفكير؟

أقرب فرضة في الفكر الجمالي للدكتور قنصوة قد اثارت مثل هذه التسـاؤلات, فرضية تقوم عليها مجمل تنظيراته في هذا المجـال, ولعلـها معلنـه حين يقـول " مـا نقدمه بين يدي القارئ هـو مزيـد مـن الإثبـات والتفصيل لقضيـة مطروحـة فـي علـم الجمـال, وهـي أن الفـن أسلوب أو مستوى مـن الوجـود, وليس شكلاً مـن أشـكال الوعي"(١٤)

عقب ذلك يقرر الاتجـاه العـام : " فالجمـال الـذي يعنينـا ليس شـيئاً سـابقاً أو مستقلاً عن الفن وعلم الجمال[vii]، هو فلسفة الفن في نهاية الأمر" (١٥)

والآن سأستخلص ضمنيات هذا القول ثم أعـرج علـى مـا يدمـج الاستفهامات السابقة مع ما يمكن فهمه حتى أصل إلى ما يرجحها أو يدمرها أو يرفعها.

أ - إن الفن (فنان - إبداع - وسيط) ظاهرة مكتفية بذاتها ومستقلة .

ب - إنه ما برح دائما قيد الاضافة المحايثة المزاحمة أيضا للوجود الأصلي.

جـ - طالما أنه إبداع , فإنه يظل سائراً داخل مضمونه مرتفعا حتى فوق هذا الوجـود الذي يخرج عليه بل حين يغلب علي أيه فاعلية فهذه علامة على علو قدرهـا فيمـا يقول د. قنصـوة نفسـه : " الواقـع أن الطـابع , الفنـي سمة غالبـة فـي كـل فاعليـات الإنسان بل هو علامة على رفعة قدرها"(١٦)

د- ينبغي أن يكون أن تنظير جمالي له بعيداً كل البعد عما يلصق به صفات المباشـرة والاحتذاء , لأنه منذ البدء لا يحمل إلا على ذاته النوعية ناهيك عن أنـه لا يكـف عن معاندة أية دلالات بسيطة أو أحادية المغزى.

هـ - له سمات الجدة و التفرد و ألا تقليدية , لذلك نرى الغرابة و ألا منطقية في الأعمال الفنية , ومن وجهة نظري مهما كانت التنظيرات التي تصنع إطارا لهذه السمات سوءا من جانب الشكل أو المضمون , فليس ذلك دليلا على فهم هذه الأعمال أو أن هذه الأخير تتكون وفق تلك التنظيرات.

و- ليس الفن منبثقاً عن تصور لشيء بحيث يأتي فكره عنه أو حقيقة مصوغة بناء عليه , أنه يبدأ وينتهي بذاته وما بين البدء والانتهاء يشغل النسيج الفني كل البناء المركب للعمل الفني . من ثم ليس وعياً ولا شكلاً من أشكاله.

ي – إذن ظاهرة الجمال لا تعدو أن تكون ظاهرة فنيه بدلالاتها السابقة اتساقا مع مضمون الفن عموماً مرة ولا يوجد جمال الا بوجود الإنسان مرة أخرى حسب فاعلياته.

لكنن أصل تواً إلى متولدات لهذه النقاط , وهي عبارة عن أفكار يفترض أن تتسق منطقياً معها وبالتالي فالمتوقع أن تمتد إليها النقاط الفائتة , غير أنني أراها وقد قطع عليها الطريق في جانب أو آخر بفصل ما تستدعيه من احتمالات مفتوحة. دائما للتعارض مع الدلالة الإنسانية في أبعادها التي نظر إليها د. قنصوة

١ - ما دام الفن ظاهرة مستقلة, فهل يمكن التأسيس لأي من إبعاده من خلال ظاهرة أخرى كالدين مثلاً ؟ حتى إذا كان ثمة اتفاق بينهما في شئ على ما يشير نصه " الدين والفن " , ألا يجب أن تحل القضايا في النهاية بمنظور فني لأن حلها حسب ما يطرحه الدين أولاً يعني تنصيب مدلول متعال؟ بصيغة أخرى أليس من الأجدر أن تحل كل القضايا المتعلقة بالفن بدون مبررات أخلاقية أو دينية ؟

٢- للفن صفة الوجود المضاف, فهل يتسنى مع ذلك أن نسلكه في عداد الفاعليات التي تبتغي – ولو بأسلوب غير مباشر – السيطرة على الوجود ؟ كيف ذلك وله انطولوجيا مميزة غير محتملة في اغلب الأحيان إلا لفئة قليلة من المبدعين أو المتلقين كما هو في الفن التشكيلي السوريالي؟ أيجدر بناء على ذلك في المقابل أن نبحث عن أهداف ربما غير وارده فاعليا كاللعب الحر, التشكيل ألا منطقي ؟

٣- في حال وجود سمات ألّلا تقليدية والجده وغيرهما , هل يمكن التحدث عن إطار من إطارات الوعي بهذا التأكيد كمفهوم الشكل مثلاً؟ أليس التنظير لدلالة الشكل يفترض المضمون ضمناً على الرغم من عدم التصريح بهذا؟

هذا يؤدي إلى نتيجة مهمة أن التشديد على الفن كوجود بديل ينزلق في النهاية إلى مواجهة الوعي , فالشكل رؤية " فنية" متعينه استكملت دلالتها أصرت إصرارا على أن تظهر على هذا النطاق وبهذا الطابع دون سواهما, وحيال كونه شكلا يتلقى القراءة والتعين المتواصل يغدو وعيا لاحقاً وكما سأدلل في تكملة أخرى لا ينفصل الوعي عن انطولوجيا الفن من خلال نصوص د.قنصوة بل هو يشكله في النهاية.

---

(١) د. صلاح قنصوة . نظرية القيمة في الفكر المعاصر , دار الثقافة للنشر والتوزيع ,القاهرة ص ٢٤٣ .

(٢)د. صلاح قنصوة , فلسفة العلم , دار التنوير للطباعة والنشر , الطبعة الثانية , بيروت ١٩٨٣ ص ٦ – ٧ .

(٣) د. صلاح قنصوة , الدين والفن , إبداع , العدد الثالث , القاهرة , مارس ١٩٩٢ ص ١٢- ٢٢ .

(٤) د. صلاح قنصوة , الإبداع والإرهاب , العدد الحادي عشر , القاهرة , فبراير ١٩٩٧ ص ٤٤ – ٥١ .

(٥)د. صلاح قنصوة , نقيض الثقافة , الهلال , القاهرة , فبراير ١٩٩٧ ص ٤٤ – ٥١

(٦)د. صلاح قنصوة , أنقشاع الأوهام عن تاريخ الإنسان , الهلال , القاهرة , ١٩٩٤ ص ٢٢- ٢٩

(٧)د. صلاح قنصوة, ثقافة الجلد و صورة الأخر , إبداع , العدد السادس , يونيو ١٩٩٣ ص ١٤ - ٢١

(٨)د. صلاح قنصوة , أنطولوجيا الإبداع الفني , فصول

(٩)د. صلاح قنصوة , الفن والشكل و الحداثة , إبداع , العدد ١١ , نوفمبر ١٩٩١ ص ١٦ – ٢٤

(١٠) د. صلاح قنصوة , التكوين , الهلال , ديسمبر ١٩٩٩ القاهرة ص ١٨٢

(١١) المرجع السابق ص ١٨٢

(١٢) د. قنصوة ، أنطولوجيا الإبداع الفني ص ٣٩

(١٣) د. قنصوة , انطولجيا الإبداع الفني , ص ٤٠

(١٤) د. قنصوة أنطولوجيا الإبداع الفني , ص ٣٨

(١٥) د. صلاح قنصوة , انطولوجيا الإبداع الفني, ص ٣٩

(١٦) المصدر السابق

صلاح قنصوه فيلسوفاً

ظريف حسين(*)

أولاً : تمهيد

الفلسفة هي الوعي النقدي . وحيثما كان ثمة نقد واع ، كان أدل على وعي بمكانة الإنسان التاريخية، ولن يتاح ذلك إلا بضروب من النقد الذاتي للإنسان بوصفه فرداً ثم كجماعة تاريخية. والنقد الذاتي هو نتاج لما تسميه الفلسفة تأملاً انعكاسياً ، أو تفكيراً ، على غرار الفعل الفلسفي الأساسي لدى سقراط وحتى هوسرل، أو بصورة موضوعية في كل نزعة تاريخية واقعية، أي ابتداء من واقع محدد للإنسان طبقاً لتعريف ما إجرائي، كما في الماركسية.

وقد انطوت الفلسفة على هذا المعنى للنقد الواعي بأكثر أشكاله تجريداً عندما عرفها أفلاطون بأنها القدرة على إدراك التشابه بين المختلفات، والاختلاف بين المتشابهات .ويعني هذا ما يدعى تمييزاً كلقب فولكلوري لـ العقل ، أي إدراك النسبة بين الأشياء Ratio ومنه اشتق مصطلح العقلانية Rationality وهو تعبير عن حد سبينوزا في ديالكتيك أو منطق حقيقي.

ففي اللحظة التي أدرك فيها ذاتي أدرك ما يميزني من غيري .وهذا هو أساس كل تأويل، الذي هو ذاته أساس كل علم ؛ إذ المعرفة المباشرة مستحيلة ؛ فنحن نعرف الأشياء، لابذواتها، بل بأغيارها .وعليه أيضاً تتأسس ظاهرية كانط، وكل ظاهرية.

والتأويل يعني الإحالة، والإحالة هي العلو الذي يعني، عامة، معنى الاختلاف مع الذات في لحظة التواصل مع الآخر، والعكس : التواصل مع الذات أو الانعكاس الذاتي في لحظة الاختلاف مع أو الاعتكاف عن الآخر .إذن ينطوي التأويل على مفارقة حقيقية ذات بعد انطولوجي ، ينطوي هو ذاته على حتمية صارمة يفرضها الديالكتيك الذي لايسوي بين المتناقضات ؛ ولكن هذه الحتمية لا تلغي الحرية الأصيلة المؤسسة على وجود المسافة الفاصلة التي تؤسس كل علو، ومن ثم كل رؤية وتؤسس لكل نقد. والحياة قاطبة، بله كل حياة واعية هي هذه الاهتزازة البندولية الدائبة بين هاتين اللحظتين، أعني أنها حركة تمييزية في سعي نحو انتهاك سديم اللامتمايزات ، الذي لم يبق منه سوى الهيولي بدلالة ميتافيزيقية

(*) أستاذ مساعد بكلية الآداب جامعة الزقازيق

؛ أما بالنسبة للعلم فإن الواقع يحيا فى حالة ضرب منطقى مع الوعى ويخضع لمعضلات خاصة بهذا الأخير ليصبح الواقع اسماً مجرداً عاماً لايتعين إلا لكل ذى رؤية أو آفق.

أى أن الحياة ككل تفارق ذاتها كتطور طبيعى إلا أن هذه المفارقة تبلغ أوجها لدى الوعى بها ؛ فالوعى والحياة مترادفان حصرياً مع التوسيع المتوقع لمعنى الوعى، لا محالة؛ أى لدى مطابقة الوعى للمعنى العام للإدراك ؛ وبذلك فإن درجة صعود الوعى على مدرج التقدم تتناسب طردياً مع تطور الحياة بيولوجيا ؛ وطبقاً لنظرة سلوكية ؛ فإنه يمكن تطوير الحياة ابتداء من تعميق الوعى، وعلى هذا تتأسس كل فلسفة للتربية وكل استراتيجية ممكنة للتنمية البشرية فى كافة مناشط الحياة.

وبذلك تتموقع الثقافة ، لابوصفها دالة ، فقط، على مدى النشاط الذى بلغته حياة الوعى فى لحظة تاريخية معينة، بل إنها وظيفية) - في اللغة الإنجليزية مثلاً فإن Function تعنى دالة أو وظيفة - (بمعني أنها أداة أو ربما ذات طابع برجماتى .ومن ذلك يمكن النظر إليها فى بعض الأحيان على أنها مجرد أيديولوجيات أو كيان طفيلى على الواقع وتبغى الهيمنة عليه من خارج ؛ وهذا ما حدا بـ جرامشى إلى التفريق بين مثقف عضوى ، و مثقف كلاسيكى . وهذا أيضاً هو ما أولى لمفاهيم الثقافة ودورها كل هذه الأهمية فى عالمنا المعاصر فى صورة صدام الحضارات أو صراع الثقافات وهما مفهومان ينطويان على التسليم باللاوفاق الواقعى بين واقعيات ثقافية فعلية أو بعوالم ثقافية تقاوم معنى الثقافة الكونية.

ولكن النقد كاسم للحوار المقترح هو المصطلح الذى بإمكانه دائماً أن يطفو بنا فى خضم هذه الخصومات، وهذه الهواجس التى تسيطر على وعى أبناء الأرض، ذلكم الوعى الذى يبحث عن صياغة معادلة الاتزان الديناميكى لوجوده فى هذا العالم .فتموقع الإنسان ثقافياً مرهون بقدرته على حفظ توازنه فى خضم النزاعات الروحية من كل صوب .إلا أن هذه القدرة ليست ممنوحة مجاناً وليست مجسومة مقدماً ؛ بل يحرزها كل وعى ناقد، أى كل مثقف أصيل ذى وعى كلى بكل الأسباب والتداعيات على كافة المستويات المعنية.

وتاريخياً قامت فلسفات على النقد الثورى كالماركسية و مدرسة فرانكفورت ، وقد جعلت من أدوات ممثليها الثقافية طاقة نقدية وتقويمية هائلة

لاتغادر صغيرة ولا كبيرة من نقائص مجتمعاتها إلا أحصتها، وفى إطار سعى دائب لإصلاح البيت من الداخل بما تملكه من وعى ناقد ذاتياً، أو بالاختصار، القدرة على التصحيح الذاتى، وذلك بتطعيم التجربة الفلسفية بما يغذوها، وعدم التوانى عن إدخال التحسينات المطلوبة بمفاهيم واستراتيجيات جديدة عند الحاجة.

فالفلسفة، كما مارسها الفلاسفة - وهذا هو التعريف الجامع المانع الوحيد المقبول لها حتى الآن - هى هذا الجهد النقدى الواعى ، أى الذى يجمع بين كونه مدركا لهدفه، من جهة، ثم إنه لايتعثر فى تناقضاته الذاتية، ثم يتوهم قدرته على الخروج منها آليا أو تلقائيا بفعل الرفع الهيجلى الذى يلغى، ولايتسامح مع أى جهد ذاتى مغاير، بل يتحاشى الإقرار بأى جهد أو - بلغة ماركس - براكسيس، إذن الفلسفة هى هذا البراكسيس ، بالمعنى المعروض حتى الآن، والفلاسفة هم صياغه، كل بحسب أدواته وطاقته وغايته.

ثانياً :الموقف الفلسفى العام عند قنصوه:

أ- ما أنفك معظم أساتذة الفلسفة يحلمون بالمباهج التى خلفتها فلسفة أستاذية كانط وهيجل على وجه أبرز؛ إذ أفلح هذان، فى نظر معظم نقاد ومؤرخى الأفكار، فى تجسيد ظاهرة الأستاذ الفيلسوف فى مقابل الفيلسوف الأستاذ ، وهو اللقب الذى غلب على أسماء معظم من قدر لهم التفلسف الحى الأصيل.

وبناء على شواهد تاريخية يجمع معظم المراقبين للسوق الثقافية المحلية على المدى الذى بلغه قنصوه فى الجمع بين فلسفة الأستاذ و أستاذية الفلسفة ؛ وهذا نموذج لا نجده في الجامعات إلا في الكليات العملية حيث يتولى العالم في أى فرع من فروع العلم التطبيقى إلقاء المحاضرات على الطلاب .فإلى جانب كون قنصوه أستاذاً متخصصاً من الدرجة الأولى في فلسفة العلوم قائماً بتصنيف فرائد المؤلفات لا بطريقة المونتاج، بل قريناً للفيلسوف حذو النعل بالنعل، وقدرته على تدريس معظم فروع الفلسفة الأخرى متمكنا من موضوعاته قادراً على تخطى حواجز مشكلات كانت آنذاك بكراً، فكان له قصب السبق متفلسفاً، إلا أنه تخارج على طريقة الأساتذة الموظفين الذين يبتغون معرفة أسماء فلاسفة نكرات جدداً يتباهون بذكرها فى المجالس أو على أكثر الأحوال يقدمون هؤلاء الفلاسفة بطريقة مدرسية تحجبهم أكثر مما تكشف عنهم.

بيد أن فلسفة بعض الأساتذة كما هى مطوية فى تطبيقاتهم أو نقدهم لبعض المذاهب لاتعد سوى أريكة قد يحلو للبعض الاستواء عليها تذرعا أو إدعاءً لبطولة فكرية مزيفة فى واقع محروم من أبطال حقيقيين فى هذا المجال؛ أو قد يتواضع فيقنع بمنصب إدارى تكفله له الأستاذية حتى إذا ما أحيل إلى الاستيداع استودع الله الذى لاتضيع ودائعه.

إذن فقليل من الأساتذة، عندنا، من يملك رؤية وروحاً فلسفية ، لنضوب فى القريحة أو لفقر فى المواهب جعلت بعض هؤلاء يستسلمون من قبل لعجلات قطار مكتب تنسيق القبول تدهسهم، وبالصدفة تجدهم بعد عدة سنوات قلائل أساتذة للفلسفة ومطلوب منهم المسئولية الروحية، أى الصياغة الفكرية لحاجات الناس وطموحاتهم والتقاط الروح العامة للعصر، وهذه لاتتوفر إلا لمثقف أصيل.

ب-ويمثل قنصوه نموذج هذا المثقف الثائر والمفكر الملتزم الجاد والناقد الحر، وهذه السمات لاتتوافر إلا لفلاسفة من طرز خالصة استطاعوا أن ينجوا بأنفسهم من سجون الأستاذية، كوظيفة، إلى أروقة التفلسف الحق الإيجابى، لا لمجرد ثرثرة فى موضوعات هم عنها غافلون أو تأبين لأموات كانوا من قبل فلاسفة .فهو نموذج الأستاذ الذى أفاد من أستاذيته ولم ينتقص منها فى حياة الفكر والثقافة، ولذلك نجده قد استخدم مفاهيم وأدوات البحث العلمى فى نقده الواعى لكل التشوهات التى أصابت فكرنا القومى الذى أخفق فى الوصول إلى ماهيته هو الذاتية فكان كالتى نقضت غزلها وتنكبت دربها .ولسوف أحاول بعد قليل الرجوع إلى آليته المنهجية فى النقد ومعنى العقلانية.

جـ-والموقف الفلسفى العام لقنصوه لايخرج، فيما أرى، عن خط النزعة الإنسانية، ورغم السمات البراجماتية التى تشوب هذه النزعة، من الأفق الفلسفى المجرد، من حيث كونها تضع كل الاعتبارات فى خدمة التنمية البشرية، من حيث كون البشر أفراداً أو بالأحرى، وبلغة ماكس شيلر، أشخاصاً يتمتعون بحرية مطلقة فى تصوراتهم التى يعتقدون إنها قادرة على إنجاز غاياتهم ؛ وبذلك فإنها نزعة ذرائعية إلا أنها دائمة الالتزام بما هو إنسانى فى مقابل الأغيار، غير البشريين. وهى فلسفة كما نرى حافلة بالآمال العظام فى مصير سعيد للناس، وقدرتهم على التدخل فى تحديد مصائرهم، ومن ثم وجب الاجتهاد قدر الطاقة الإنسانية فى إيجاد

الحلول المناسبة لمشكلات البشر، لا من خارج،الميتافيزيقيا، بل من حياة الناس وثقافاتهم وعلومهم، وبالاختصار :كل مكتسباتهم الخاصة فكل شيئ من الإنسان وإليه يؤول.

د-إلا أن قنصوه الذى جسد شخصياً، كما عرفته، معنى الإنسانية بجدية غير متعمل ولا مداهن ولا آفاق، قد ختم هذه الفلسفة بخاتم خاص وهى لثقافته مغايرة ولروحه ولروح عصره مباينة .ولذلك فإن الموقف الفلسفى الإنسانى الذى تبعه قنصوه قد خضع عنده لتكييفات فلسفية بناء على روح ثقافته ومطالب عصره، وهو فى ذلك يمثل المفكر الملتزم بحرية بحثه طبقاً لطبيعة المشكلات التى تطرح نفسها والمنهج المطابق، وهى مسألة تعلمها هو من دراسته وتخصصه الأول فلسفة العلوم ومناهج البحث.

وفيما يلى بعض الاعتبارات التى تدعم هذه الدعاوى:

فهو حينما يصدر عن تعريف التفكير، فى مقدمة كتابه "الدين، الفكر، والسياسة" الصادر عن مكتبة دار الكلمة، ٢٠٠٣(والذى سوف نحيل إليه من الآن فصاعداً)، يقول: إن التفكير هو مواجهة المشكلات.. بتحديد عناصرها والسعى إلى اختيار حل لها (ص٧) ونستطيع بلا أى جهد إضافى أن ندرك السمت العلمى فى هذا التعريف للتفكير بوصفه منهجاً وربما لا يختلف عن كلام العلماء أو حتى جون ديوى أو البراجماتيين الذين لايجدون فرقاً بين التفكير والمنهج العلمى .أما شرحه للمنهج فهو : طريقة وضع المشكلة وتفسيرها ثم اقتراح حل لها (ص ٢١)

وهو يعمم هذا التصور لكل من التفكير والمنهج مؤكداً نجاعتها فى مواجهة المشكلات التى تقاوم الحلول التقليدية داعياً إلى مواجهة هذه المشكلات بصراحة وأن تكون الحلول المقترحة على نفس المستوى من تحديد المشكلات (ص ٤٥) ولقد قام بتطبيق تصوره هذا لكل من المنهج والتفكير فى العالم الثقافى ممتشقاً، متأبطا حسام النقد المر لكل دعىّ وذنيم على عالم الفكر وأصحاب المصالح فى تدمير روح النهضة ممن يسميهم مستثمرى النصب الفكرى (ص ٨) الذين يستخدمون نفس آلية النصاب أو الحاوى ص ٩فى خداع فرائسهم.

أما غايته من كل إسهاماته النقدية فى هذا الشأن فهى تقوية الجهاز المناعى الفكرى للمواطن (ص٩) حتى لا يفقد عقله أو المناعة العقلية المكتسبة (ص ٩).

ولايكون ذلك، فيما يؤكد إلا بالنقد ويعنى به طرح أسئلة جديدة لا مجرد التسكع فى دروب مهدتها من قبل إجابات سابقة(ص ١) وهذا متاح بالتفلسف أو كما قال بـ التفلحس أى بالإلحاح فى طرح السؤال وعدم الاستلام لإجابات جاهزة سابقة، أو فعلية محفوظة فالمطلوب إثارة الأسئلة للاختيار من بين الإجابات المتعددة المختلفة لكل سؤال، بلا أدنى احتمال للوقوع فى متناقضات وهذا النقد سبيله الحوار الذى يشترط فيه التبادل والتفاعل الحر بين الآراء والمواقف والاستعداد للتنازل عن بعضها؛ إذ المقياس هو الحجة والدليل، وليس المألوف أو القديم(ص ١٠) فضلاً عن شرط الاعتراف بحق المواطنين جميعاً في إعلان آرائهم المختلفة بلا اعتراض باتهام مسبق بالخروج على كذا أو كذا، أى رفع الوصاية عنهم بل وكافة ألوان الحظر في كل الشئون، أى الاعتراف للمواطنين ببلوغهم سن الرشد وعدم حاجتهم إلى وكيل أو كفيل مهما بلغ شأوه في العلم والسلطان (ص ١٠)

ومن أول وهلة نستطيع أن نلتقط مصطلحات كانط فى تعريفه للتنوير فى مقاله الشهير ما التنوير؟ في البيان السابق لقنصوه؛ فالإنسان التقدمى هو الحر المستنير، والاستنارة تعنى امتلاك العقلانية الخالصة، ولكن هذه العقلانية لا تدعى إلا الظاهرية المطلقة كما أشرت فى أولاً لا الأشياء فى ذاتها وبالتالى يسقط عنها قناع ودروع البرجماتية المتنطعة فالظاهرية ببساطة تعنى النسبية والمشروطية، وبالتالى عدم الزعم بامتلاك الحقيقة والتسليم بإمكانية مداخلة الشك واقتحامه جنة الحقيقة المزعومة على ما كان يعتقد ديكارت الذى يتسق مع تصوره قنصوه فى ديمقراطية العقل حين يقرر فى مقدمة الكتاب السابق أن التفكير ليس هبة خاصة للبعض يحرم منها الآخرون (ص٧) وهذا إنما هو تعبير آخر لعبارة ديكارت الشهيرة فى كتابه مقال عن المنهج إن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس . والمعنى هنا أنه لايجب التذرع لا بمناعة عقلية طبيعية) موهبة خاصة (ولا بمناعة مكتسبة إلى الأبد إلا بالاحتراز بجانب النقد والتسليم بالتعددية فى الحوار والتضامن الكامل فى مجال البحث وعدم الاعتقاد بنهائية النتائج مهما بلغنا منها شأواً .وهذا هو معنى التفكير أو العقلانية عند قنصوه، أعنى العقلانية النقدية على طريقة كانط لا عقلانية ديكارت والديكارتيين الدوجمانية برغم امتداحهم سمت العقل واحتفائهم بالمساواة فيه بين البشر.

أما قنصوه فتنويرى كانطى يحتفى بالعقل ولا يعطله كما فعل ديكارت، ولا قداسة عنده إلا للمقدس الأصلى، الله، تماماً ككانط ويعلق أهمية عظمى على الظاهرية على الأقل، فى العلم حيث التأويل هو سيد الموقف العلمى للإنسان فى العالم، بل فى كل النصوص مهما كانت قداستها، فليست هناك كلمة أخيرة، ففقه الكلمة يتبع فقه الواقع؛ لأن الكلمة تأتى دالة فى واقع إما لتثبيته أو لتغييره ولذلك فإن الفكر إنما يكون لخدمة الواقع وليس الواقع فى خدمة الفكر، فلا قداسة لعقل فى ذاته تدور عليه الدوائر كمركز لها ؛ بل هو كما أوضحنا منهج، مجرد منهج وكفى.

وإذا كان كل من الفكر والواقع بناء على هذا التصور للعلاقة بينهما، فإن كل منهما دالة للآخر؛ لذلك فإن تغيير الفكر أو تطويره يتضمن تغييراً لمفهوم الواقع والعكس، وهو نفس تصور ماركس إذ عندما دعا إلى أن تدرك الفلسفة مسئوليتها فى تغيير الواقع) العالم (بدلاً من مجرد تصوره، كان يهدف إلى تغيير الفكر أى استراتيجية العقل من جهة، ومن ثم إلى تغيير العالم بالثورة على أوضاع خلفتها عقلانيات كرست لمصالح طبقية فرضتها على الأغلبية الساحقة فرضاً وبحكم العادة، من جهة أخرى. ولذلك ينتقد قنصوه كل ألوان المثاليات الزائفة التى تقفز مباشرة إلى المثل والقيم العلى (ص ٢٢) من دون المرور بالواقع الحق الذى تنوسى مع الاختزال المستمر والتكرار لمفهوم معين عن الواقع لا يعد هو واقعاً أصيلاً، وهذا ما يبعد أصحاب المثالية الزائفة فى نظره، عن جادة الصواب، وبالتالى فالمصير هو الإخفاق الناجم عن الفرار من المشكلات القائمة بإعادة تعبئتها وإدراجها تحت تصورات أو مفاهيم مجردة جاهزة أى بالاستعانة بجهاز تصورى سابق التكوين، وبالتالى تطمس قسماتها وتختبئ أعراضها مع دوام المرض.

فلا مفر، إذن، من إعادة تعريف الواقع بدلاً من تكرار كلمة واقع بكثرة تحجب فهمه وتحليله (ص ٢٢) فالمثالى المزيف لا يواجه المشكلات الفعلية التى يعانيها المواطنون بأن ينازلها فى مجالها وحقلها الأصلى فى الاقتصاد والسياسة، بل يلوذ بالمجال العقلى والنفسى الذى يتخذ منه التعريفات المستعارة للمشكلات

وهناك ثلاث مستويات يدرجها قنصوه تحت ما أسماه بالمثالية الزائفة فى عالمنا الثقافى، وهى : [١] -النقد المتعالى أى الاندراج تحت تصورات ميتافيزيقية أو مجردة عامة كمفاتيح لحل مشكلات واقعية). [٢] -المشروعات الحضارية

النهضوية) وهى مشروعات أصحاب الوعى المستعار بالمشكلات بدلاً من أن يكونوا أصحاب وعى واقعى أصيل) ذاتى). [٣] -الفاشية الجديدة) وهى التى تنادى بالخلاص بالعودة إلى شرع الله وبرفض كل ما هو دخيل مستورد من نظم علمانية(ص ٩٤) ويصف قنصوه أصحاب هذه المثاليات الزائفة بأنهم مجرد سحرة وبأن منهجهم هو منهج سحرى يقوم على دعامتين : استخدام الألفاظ بوصفها أقانيم مقدسة، فتتحول المصطلحات والمفاهيم من مجرد أدوات لعرض الأفكار والبرهنة عليها إلى كيانات تنفخ فيها الحياة.. وبذلك يتحول المجرد إلى وهم العينى المحسوس(ص ٤٦) فأما الدعامة الثانية للمنهج السحرى، فهى التعريف المستعار للواقع ؛ فلا يواجه المفكر المشكلات الفعلية.. بل يلوذ بمجال آخر يستعير منه التعريف مثل النهضة والهوية والأصالة وعصر الرسالة ويهدف بهذا القفز على الواقع إلى التحصن بإهاب القداسة وقناع الرصان(ص ٥٦).

والواقعية النقدية عند قنصوه تناهض ما أسماه بالواقعية المبتذلة الذى يقوم أصحابها، فى نظره، بدور الكورس (ص ٤٦)أو بتعبير آخر:إنهم العامة من الناس ممن يفتقرون إلى حس نقدى ووعى صاف وقريحة صافية، ولذلك فإننى يمكن أن أدعوهم سوقة الفكر ويخضعون فى حيواتهم لأهام العقل التى كشف عنها بيكون.

هــوالآن ؛ فإذا كان يروق للبعض تصنيف المفكرين ووضعهم على خريطة التفلسف،، فإن قنصوه مفكر واقعى نقدى ملتزم بآليات التفكير العلمى غير مفتون بطموحات فكرية لاتجابه المشكلات تماما كسقراط الذى لم يعرف عنه غزارة إنتاج بقدر ما اعتبر أستاذا للفلاسفة صدورا عن أصالة موقفه الفلسفى وتجسيدا له، حتى الموت فداء له.

وبعيدا عن تفصيلات مواقفه الجزئية والحلول التى اقترحها لمشكلات عالمنا المعاصر ومساهماته الثقافية فى كل مشكلة أو مناسبة، سواء فى مقال أو كتاب أو حوار أو ندوة ..فإن ما نود التشديد عليه، هنا، هو موقفه الفلسفى العام من المشكلات وبرنامجه الحى للتغلب عليها، وأرجو أن أكون قد أصبت بعض الحظ من التوفيق فى تقديم هذا الجانب من ثقافة مفكر أصيل وأستاذ رائع.

منه .. وإليه

صلاح قنصوه مفكرا .. مثقفا .. ناقدا

هاني المرعشلي[*]

من هو صلاح قنصوه ؟ هل هو فيلسوف ، هل هو محلل اجتماعي من الطراز الأول؟ هل هو عالم جمال وناقد فني متمكن ؟ هل هو مناضل سياسي من جيل الستينات ؟ اذا كانت الاجابة علي كل هذه التساؤلات بالايجاب ، فنحن اذن امام (مفكر اصيل) .

فصلاح قنصوه يبرز فارسا مهيبا علي الساحة الفلسفية ، فاذا اضفت إلى ذلك تاريخه النضالي – نظريا وعمليا – في مرحلة الستينات ، ازداد الأمر اشتباكا وتعقيدا .

من اين اذن ابدأ ، واين انتهى ؟[**] لو اردت الكتابة عن صلاح قنصوة فلسفيا ، أو سوسيولوجيا ، أو استاطيقيا ، أو سياسيا ، لسهل الأمر ، لكن مشكلتي اني اود ان اتناول ذلك كله ، ولو فعلت لما اسعفني الوقت ، ولما اتسع الملف بأكمله سوى لي بمفردي . وقد فكرت أولا في الكتابة عن ذلك بأسلوب المسح السريع ، أو بنظرة الطائر .

ثم فكرت ثانيا في ان اكتب بحثا واهديه إلى صلاح قنصوه ، جريا علي ما يتبع في كثير من الملفات والكتب التذكارية . إلا انني انتهيت اخيرا إلى محاولة دمج الفكرتين معا .

وساتبع في كتابتي اسلوبا مستوحي إلى حد ما من الكتابة العربية القديمة – من حيث الشكل ، لا المضمون – فالجأ إلى طريقة الحواشي علي المتون ، حيث

---

[*] أستاذ الفلسفة بآداب طنطا

[**] ما ان فاتحني الصديق العزيز احمد عبد الحليم عطية في المشاركة في ملف عن الإنسان العظيم (صلاح قنصوه) بحكم صلتي الوطيدة به ، حتى تفجر مخزون هائل من الذكريات والمعلومات واللمحات . وقد وقع في ظن الصديق – استنادا علي علاقتي الوثيقة بصلاح قنصوه ، والتي اعتز وافاخر بها دوما – ان الأمر سيكون بالنسبة لي أيسر ما يكون في سهولة التناول والعرض . ظن الصديق ذلك وظننته معه للوهله الاولي ، ولكن هيهات ما بين الظن والواقع . وما فتئ الصديق يعاتبني ويؤنبني ، يلح علي بالاسراع في الانتهاء ، والا سيصدر الملف دون مشاركتي الواجبة ، ولاتنحمل اذن قسوة الحساب ، محاسبتي لنفسي قبل محاسبة الأخرين لي

تمثل الحاشية توضيحا نظريا عاما ، بينما يمثل المتن تطبيقا عمليا علي فكر واعمال صلاح فنصوة .

حاشية : I : ماهية المذهب الإنساني :

١. النزعة الانسانية موقف فلسفي واخلاقي وجمالي يهدف إلى اعتبار الإنسان القيمة القصوى التي يكتسب منها التاريخ والمجتمع معناهما . وهي بوجه من اوجه الاعتبار شكل من الذرائعية التي ترى ان كل معرفة تخضع لشروط التجربة الانسانية. فالانسان مبدع قيمة ومعاييره . ومشكلته هي محور المشكلات كافة ، ومن الجائز اعتناق قول (تيرانس) Terence الذائع : (انني انسان ، ولا شئ انسانيا بغريب عني) واعتباره شعارا ومنهاجا . فالنزعة الانسانية تعني ازدهار الإنسان . والإنسان كله ، طبيعته ، ذاته، اصله ، مصيره ، وضعه في العالم ، رسالته ، هو المنطلق والقصد . وهو مركز اهتمام الإنسان والانسانية . يقول جان – ريشار بلوخ J.R. BLOCH : "حيثما نلقي الإنسان ، هذا الحيوان الغريب ، ومهما كان لون بشرته ، واختلاف صقعه واقليمه ، نجده مشغولا ، علي الرغم من الظواهر المباينة، بفكرة واحدة ، ووسواس واحد ، وهو وحيد : انه يطرح السؤال الأساسي عن مصيره عبر ظروف حياته وملابساتها : أي كائن انا ؟ ماذا افعل علي وجه الأرض ؟ وما سبب وجودي ؟ كيف افسر هذا النشاط الموصول الذي انهض به ؟ كيف اسوغ هذه الرغبات التي تعتريني ، هذا القلق الذي يعذبني ؟ من ذا الذي يقدم لي اخيرا تعريفا عن ذاتي في وسعه ان ينير سبيلي ويبعث رضاي وطمأنينتي ؟" .

لقد طلب علماء وادباء وسياسيون وفلاسفة هذا التعريف وعثروا علي غير جواب . وبدا في وقت من الزمان ان تقدم العلم والتقنية يفتح الباب لآمال البشر وطموحاتهم . ولكن نظرية (انشتين) عن النسبية الموسعة اعلمتنا ان الإنسان ليس بمراقب غريب عن الكون . فهو بالضرورة مغمور في مكان وتابع لجريان الزمان ، يبني بذاته ادوات الملاحظة والقياس ، وهو يتكافل مع الطبيعة ويترك طابعه الإنساني في تصوره الاشياء . ولا يقل انحياز الأدب المعاصر إلى الإنسان عن انحياز العلم . ويبقى من الثابت في هذا كله عودة الأدب ، بمثل عودة العلم ، إلى الإنسان .

ومثل هذا (التأنس) نجده علي الصعيد السياسي . فالمواثيق القومية والدولية تصدع باعلان (حقوق الإنسان) . والاحزاب كافة تزعم علي الدوام بالرغم من اختلافها أنها تستوحي احترام انسانية الإنسان . حتى اولئك الذين يمارسون من الناحية العملية الراهنة قمع الحريات إنما يمجدون بالقول الإنسان قيمة وهدفا . ويعظم في عصرنا باطراد الاهتمام بالفقراء والوضعاء والمعدمين والملونين . وتعلن ضروب التقدم المتحققة في كل امم الأرض أنها إنما تتوخى رقي الإنسان ماديا وعقليا . مثال ذلك تنظيم الامن الاجتماعي ، ومعونات الاسرة ، وتحسين ظروف العمل ، وتنظيم اوقات الفراغ .. وانتشار التعليم ، وزيادة عدد المكتبات العامة والجامعات الشعبية ، وتيسير سبل الثقافة والعلم ..

ولا ريب في ان اكثر الوقائع أهمية ، واعظمها خطرا ، هو الوجدان الإنساني المشترك الذي ينشأ ويكبر باطراد من جراء الاكتشافات العلمية وتقدم التقنية وسرعة المواصلات وسهولة المبادلات . فوسائل المعرفة العالمية تعمل علي نشر الافكار ذاتها في كل مكان . وبعض المؤسسات الدولية ، مثل اليونسكو ، تسعى لنشر ثقافة واحدة في جميع الامم .

ورب معترض يقول ان عناية الإنسان بالانسان أمر قديم قدم الوعي . غير ان رأيه عن طبيعته هو الذي تغير مضمونا . كان باسكال يقول : (لا يعرف الإنسان اين يضع نفسه. فمن الجلي انه ضال وقد هبط من محله الحقيقي دون قدرة علي الرجوع . وهو يبحث عنه في كل مكان بقلق ودونما نجاح . انه يتخبط في ظلام دامس) [1].

وقاد الايمان بالانسان إلى الايمان بعقله في عصر الانوار والي الايمان بالعلم الذي يصنعه ذاك العقل ، فكانت آراء (تين) Taine و(برتلو) Berthelot و (رينان) Renan ومن شاكلهم ممن يولون الثقة كل الثقة بالعلوم والتقانة ويرقبون منها سعادة البشر القصوى ، سد الحاجات كلها وتلبية الاماني وفوز الفضيلة وازدهار الحضارة والعمران . بيد ان القرن العشرين جعل انسان العصر اقل ثقة واكثر فطنة . فقد اعلمته التجارب ان حروبا بين الشعوب المتحضرة لا تزال ممكنة . وقد شاهد انبعاث ، بل استمرار ، العنف ، عنف الجمهور ، والقمع ، قمع السلطة ، وقلم بالرغم من ذلك من يدعو إلى اللايأس . يقول (كامو) Camus : (نرفض اليأس من

الإنسان . ونحن نحرص علي خدمته دون ان نطمح طموحا غير معقول إلى انقاذه . وإذا قبلنا الاستغناء عن الآله وعن الرجاء ، فاننا لا نستطيع ان نستغني بمثل هذا اليسر عن الإنسان) .

وقد تناول الفيلسوف البريطاني وليام جورج دي ببرج William George De Burgh موضوع المذهب الإنساني والازمة العالمية في كتابه القيم (تراث العالم القديم) [٢]

ويرى ديبرج أن حركة الهيومانيزم تميزت عند ظهورها بثلاثة سمات هي :

أولا : تأكيد الفردية الانسانية ، وكان مظهر ذلك في الدين ، والاستجابة لحكم الفرد الخاص ضد سلطة الكنيسة ، وظهور الدول القومية ، وفي الفلسفة تأكيد ديكارت للوعي الفردي عند المفكر .

ثانيا : شدة الاعتماد علي العقل .

ثالثا : تغليب وجهة النظر الدنيوية ، وقصر الاهتمام الإنساني علي المظاهر البادية للإنسان في الزمان والمكان .

وكان هذا المذهب الإنساني موحي الافكار لقادة الفكر في عصر الاستنارة الذي وصل إلى ذروته إبان الثورة الفرنسية ، وغلب علي الكثيرين من مفكري القرن التاسع عشر ، وبخاصة في فرنسا من كوندرسيه condorcet إلى اوجست كونت Auguste Conte وفي إنجلترا من وليام جودوين William Goduin إلى مدرسة بنتام النفعية Bentham كما بدأ تأثيرها في هـ . جـ . ولز وكتابات برتراندراسل ، وكان القائلون بهذا المذهب في راي دي برج يثقون بطبيعة الإنسان، وقابليته للكمال ، وامكان حدوث التقدم المستمر ، ويرون ان الشرور والنقائص التي اعترضت طريق الإنسان لم يكن سببها الخطيئة كما تقرر المسيحية ، وانما سببها سوء النظام الاجتماعي وخلله ، ويمكن علاجها بالتشريع وسن القوانين المناسبة ، كما دافعوا عن حرية الفرد ، وحلموا بامكان مجئ العصر السعيد والفردوس الأرضي ، وان أهم مظاهر هذا العصر السعيد سيكون الرخاء الاقتصادي، وامتلاك كل فرد ما يسد حاجته ويكفي مطالبه ، وان تحقيق ذلك سيتم بتبديد الخرافات والاوهام ونشر التربية العلمية .

٢. والمذهب الإنساني بوصفه اصطلاحا فلسفيا ومفهوما عقليا اخلاقيا كان دائما يتجه إلى معنى اللفظ الذي اشتق منه ، ولذلك كان يعني بكل ما يميز الإنسان لا بما هو فوق الإنسان ، وكل ما يخص الإنسان مباشرة لا الطبيعة الخارجية ، ومجال اهتمامه كل ما يسمو بالانسان ، ويزيده قوة ويمكن له ويسد حاجاته ، ويشبع نزعاته ، ويفي بمطالبه ، ويتيح الانطلاق لمواهبه وملكاته ، وامكانياته وقدراته ولذلك يتسع المذهب الإنساني لمعان كثيرة ، وقد يعني الحياة المتزنة التي كشف وجودها الباحثون الانسانيون في حياة اليونانيين القدامى ، وقد يعني دراسة الآداب اليونانية واللاتينية القديمة ، وقد يعني التحرر من النزعة الدينية والاهتمام الشديد بمختلف جوانب الحياة ونواحيها المتعددة ، وقد يشمل الفلسفة التي تجعل الإنسان محور الكون ، وقد غلب هذا المعنى علي المذهب الإنساني منذ القرن السادس عشر وكان المفكرون من امثال ديكارت واسبينوزا في جوهرهم من أنصار المذهب الإنساني ، وان كانوا قد اضطروا في محاولتهم حل مشكلة الواقع إلى التسليم بوجود عقل مدبر أو قوة مقدسة اسمى من الإنسان ، وفريق آخر اعترف بمقاومة الطبيعة البادية لسيطرة الإنسان . وقد أطلق اسم المذهب الإنساني علي مدرسة فلسفية حديثة مثلها الفيلسوف شيلر J.C.S. Schiller المتوفي سنة ١٩٣٧ وهو فيلسوف انجليزي الماني الاصل تلقى تعليمه في الجامعات الإنجليزية وقام بالقاء محاضرات في الجامعات الإنجليزية والجامعات الامريكية ، ويقول الدكتور عثمان امين في كتابه عنه في سلسلة نوابغ الفكر الغربي[٣] (قوام المذهب الإنساني عند شيلر ان يكون الإنسان علي بينة تامة ودراية واعية بالمشكلة الفلسفية التي تواجه كائنات بشرية تبذل غاية جهدها لتفهم عالم التجربة الانسانية ، وزادها في ذلك أدوات الفكر البشري وملكاته).

(٣)ان النزعة الانسانية تثق ثقة مطلقة بمناهل الإنسان وبمصيره . وهي ترى ان شعوره حافز يدفعه إلى غزو نفسه وتثقيف ذاته ليستغل امكاناته ويملك حقيقته وهو لا يتوانى عن انفاق أي جهد ضد نفسه وضد الآخرين في سبيل نجاح حياته . وعنده ان للطبيعة البشرية نمطا مرموقا يطمح إلى تحقيقه ليجعل الإنسان اكثر انسانية ويجلو بذلك عظمته الاصلية والاصلية وكأنه يود ان يكشف العالم في الإنسان ويوسع الإنسان إلى تخوم العالم

فالانسانية نزعة ، تشير إلى موقف فلسفي يوجب علي الإنسان ان يتعلق بما هو حصرا انساني . والانسانية كما يقول (معجم) (لالاند) تدل علي تصور عام يشمل الحياة (السياسية والاقتصادية والاخلاقية) ويشيدها علي أساس الاعتقاد بان خلاص الإنسان يعتمد قواه الانسانية وحدها . وهي عقيدة تقابل المسيحية القائلة بان خلاص الإنسان يرجع إلى الايمان وحسب وهي تعارضها كل المعارضة . ومن دلالاتها أيضا أنها تعارض الطبيعة البهيمية بغايات الطبيعة الانسانية الخاصة متمثلة في الفنون والعلوم والاخلاق .

وهنا يبدو تنافر المذاهب الفلسفية واختصام أصحابها في تصورهم الانسانية أو نمط هذا الإنسان الامثل المرموق .

متن – I : الاطار المرجعي للمفكر أو ايديولوجية صلاح قنصوه :

هل يمكننا ان نضع ايدينا علي الاطار المرجعي لصلاح قنصوه ، أو علي المصدر الفكري الذي يستمد منه (كل) صلاح قنصوه (الخبير بمركز الدراسات الاجتماعية، المتفلسف ، الاستطيقي ، الفنان ، الناقد ... المفكر) كافة آرائه ونظراته وتوجهاته في الوصف والتفسير ؟

-بعد البحث المضني والتقصي الدقيق ، سنجد ان صلاح قنصوه هو الذي ينقذنا من هذه الحيرة ، ويقدم لنا الاجابة بنفسه عبر اشارة بسيطة وحاسمة في آن ، لم ترد – رغم هذا الكم من كتاباته – سوي مرتين ..

-في كتابه الشهير (فلسفة العلم) يقول صلاح قنصوه في خاتمة مقدمته :

(وقد اختط الكتاب طريقا خاصة لفلسفة العلم تجعل من العلم فاعلية انسانية ، ومؤسسة ثقافية أو اجتماعية لها نوعيتها الخاصة من حيث الهدف والاسلوب ، وتتميز بالمنهج الذي يدور معظم الكتاب حول تجلية كافة جوانبه . مهما يكن من تعدد التفاصيل والمصطلحات التي تشغل مساحة الكتاب ، إلا ان خطأ محوريا واحدا يجمعها ويضمها إلى اتجاه فلسفي محدد هو المذهب الانساني الذي ينتمي اليه المؤلف ويسعى إلى تأييده في كتابات أخرى. ولا أهمية لهذا الاستطراد إلا في التوكيد بان فلسفة العلم يمكن ان تعالج بطرق شتى ، وعلي مذاهب متعددة ، شرط ان يكون ما نتحدث عنه ، وهو العلم الراهن ، هو نفسه دون تشويه أو تحريف ، أي

بوصفه مادة أو موضوعا يدعونا إلى التفلسف حوله، وابراز متضمناتـه التـي تـهمنا جميعا علي قدم المساواة) .[٤]

• اما المرة الثانية ، فتاتي أيضا في نهاية مقدمة صلاح قنصوه لكتابـة الرائـع عن (نظرية القيم في الفكر المعاصر) حيث يقول :

(والكتاب لا يقتنع بعرض مختلف وجهات النظر إلا ريثما يكشف عن الطابع الاشكالي للقيمة ، ويوضح جوانبها وعناصرها ، لكي يمضي بعدئذ إلى اقتراح وضع جديد لمشكلة القيمة يفتح الطريق لها امام حل لمسائلها من منظور انساني شامل ، يستوعب كافة الجوانب ويرتفع بـها ويتجاوزها إلى تصور مركب . ولا يجعل هذا التصور من القيمة مجرد جانب من جوانب النشاط الإنساني ، أو خصيصة من بين خصائص أخرى ، بل يجعل منـها طابع وجود الإنسان ، واسلوب فاعليته معا . ويسعى الكتاب في نهاية الأمر ان يؤكد هذا التصور عندما يطبقـه علـى الدين والفن والفلسفة والعلم . وعلي اية حال ، فهذا الكتاب ، مثل كتب أخرى للمؤلف ، يتقدم بدعوة للحوار حول قضية ليس في وسعنا ان نفلت من مواجهتها سواء في الفكر أو السلوك) .[٥]

هكذا يأخذ صلاح قنصوره بيدنا ويوضح لنا انه ينتمي إلى المذهب الإنساني ، ويعالج المشكلات من منظور انساني شامل ، يعمل علـي تكريسـه وتـأكيده عندما يطبقه في مجالات الدين والفن والفلسفة والعلم .

فهل تنتهي حيرتنا هاهنا ؟ [٦]

حاشية II : المفكر .. مثقفا :

لقد شغلت قضيـة دور الفكر في دفـع عمليـة التطور السياسـي والاجتمـاعي اذهان الفلاسفة والباحثين منذ امد بعيد ، ورغم اختـلاف اولئـك البـاحثين فـي وجهـة نظرهم حول شكل الدور الذي يمارسه رجال الفكر ، هل يتمثل في المشـاركة الفعليـة فـي الممارسـة السياسية والاجتماعيـة ، أم يقتصـر علـي توجيـه النقـد للمجتمـع وللقائمين علي السلطة ، أم أن ذلك الدور يقوم من جهة أخرى علي تقديـم تصـورات أيديولوجية للوجود السياسي ، أم ممارسة تـأثير عـام علـي السلطة والـراي العـام ،

ورغم ذلك فان اولئك المحللين يكـادون يتفقـون علـي فكرة أساسية وهـي أن رجـال الفكر يشكلون العنصر القائد في دفع التطور السياسي والاجتماعي .

غنى عن القول بطبيعة الحال أن الاهتمام بموضوع دور المثقفين فـي التنميـة السياسية والاجتماعية لا ينبع من دافع الفضول الفكري وانما يرجـع بصفـة أساسـية إلى قيمته العلمية . وترجع الاهمية العلمية إلى حداثـة الموضـوع وجدتـه ، حيـث أن الدراسة العلمية للدور الاجتمـاعي للمثقفيـن يعتريـها نقـص كبير فـي علـم السياسـة بصفة عامة وفي مختلف الدراسات في الدول النامية بما في ذلك مصر بصفة خاصة

وبهذا الصدد فقد لاحظ مـيرتون أن المثقفيـن الذيـن يكرسـون أنفسـهم للعلـوم الاجتماعية قد شغلوا أنفسهم ببحث سلوك الآخرين إلى حد انـهم قـد اهملـوا إلـى حـد كبير دراسة مشاكلهم وموقفهم وسلوكهم[٧] .

وفيما يتعلق بالعالم العربي يقول الأستاذ سيد ياسين: لـم تنـل قضيـة المثقفيـن ما تستحقه من اهتمام في العالم الثالث بوجه عـام وفـي العـالم العربـي بوجـه خـاص بالرغم من أهمية الموضوع وشديد ارتباطه بمصير اتجاهات التنمية في هذه البلاد[٨]

قدرة المثقفيـن علـي دفـع التطـور الاجتمـاعي تتـأيد بـان هنـاك مجموعـة مـن الأسباب التي تحقق لرجال الفكر مثل هذه القدرة علي دفع التطور الاجتماعي ، واهم تلـك الأسـباب الآتـي : (أ) القـدرات الفكريـة للمثقفيـن : أن المعرفـة التـي يمتلكـها المثقفون، لم يعد ينظـر إليـها كمعرفـة ذهنيـة فقـط ولكنـها ينظـر إليـها كـأداة ، وفـي حقيقة الأمر ، كما يقول نسبت ، فليـس هنـاك شـئ اكـثر راديكاليـة مـن الافكـار [٩] ، ويرجـع هـذا التـأثير الحاسـم للأفكـار إلـى قدرتـها علـي تشـكيل مدركـات وتصـورات ووعي أفراد المجتمع وبالتالي تحديد مسار حركة ذلك المجتمع .

(ب) طبيعـة الرفـض لـدى المثقفين : يتسـم المثقفـون بصفـة عامــة بطبيعـة الرفض لما هو قائم ، الأمر الذي يشكل دافعا نحو التغيير ، وقد اكد علي ذلك ماركوز بقوله " أن عملية الاحتجاج والرفض تعتبر شيئا في دمائهم . وبنفـس المعنـى يـرى ريمون آرون أن الاتجاه نحو نقد النظام القائم يمثل المرض المهني للمثقفين [١٠].

ويعد المثقفون إلي حد بعيد أكثر استجابة لقيم العقلانية والعدالة ، والحقيقة من غيرهم من فئـات المجتمـع الأخـرى[١١] كمـا يتجـه المثقفـون فـي غـالب الأحيـان

للإنتماء إلي الطبقة المتوسطة وهي الطبقة التي كانت على مر التاريخ أكثر عناصر المجتمع دفاعا عن التنمية السياسية والاجتماعية .(١٢)

ثالثا : مظاهر قدرة المثقفين على دفع التطور الاجتماعي ، تتبدى قدرة المثقفين على دفع التطور الاجتماعي في مظاهر عدة يمكن إيجازها فيما يلي من النقاط : (أ) أزمة المجتمع كتعبير عن أزمة فكرية : تتضح مدى أهمية دور الفكر في دفع التطورات الاجتماعية وتشكيل مسار حركة المجتمع نحو ما هو أفضل من أن المجتمع يصاب بحالة من الأزمة إذا ما تقاعس الفكر أو عجز عن القيام بوظيفته المطلوبة .

وبهذا المعنى يقول العروى ، وأيا ما كانت الأهمية التي نعطيها لأزمة الانتلجنتسيا العربية فلن تستحق ما نالته من اهتمام إذا لم ترمز إلي أزمة المجتمع في جملته وتميط اللثام عنها. (١٣)

ويتفق هشام شرابي مع ذلك التحليل حيث يرى أن أزمات المجتمع تكشف عن نفسها بشكل أكثر وضوحا ، في نواحيها الثقافية والنفسية في نطاق تلك الفئة من المجتمع العربي التي نطلق عليها تعبير النخبة المثقفة (١٤)

(ب) قدرة المثقفين على مواجهة الأزمات : لقد اتضح على مر التاريخ أن المثقفين يبرزون في أوقات الأزمات وذلك في ثورة أو في حركة جماهيرية ، فالمثقفون يزدهرون حينما تقاسي مجتمعاتهم من ازمة معينة ، وحينما يكون هناك شئ معين وعظيم في حالة خطر ، والمثقفون يبرزون على مسرح الأحداث حينما تكون البلاد في حاجة لإصلاحات وفي حاجة لتاصيل إدراكي لمفهوم القومية .(١٥)

ولعل تلك القدرات التي يتمتع بها المثقفون هي التي دعت مانهايم إلي أن ينظر إلي النخبة المثقفة على أنها النخبة الملائمة لامتلاك المواقع الرئيسية في المجتمع الذي ينادي به وهو المجتمع الديمقراطي المخطط (١٦) ، وانطلاقا من تلك الأهمية يرى ألا ناس أنه دون مجتمع مثقف فإنه من غير المجدى أن نأمل في قيام اختيار ذكي وواع لحلول المشاكل التي تواجه ، المجتمعات النامية (١٧) .

وفيما يختص بالمنطقة العربية بصفة عامة يحتج الدكتور حامد ربيع بأن التطور الحقيقي للمنطقة لابد وأن ينبع من هذه الطبقة المثقفة (١٨) وفيما يتعلق

بمصر بصفة خاصة أكد شارلز عيساوى أن وجود ونمو النخبة المثقفة يمثل واحدا من أفضل آمال مصر بالنسبة للمستقبل (١٩)

أما تشومسكي على الرغم من شأنه يشير إلى أكثر من محدد لقوة المثقف إلا أنه يركز بصفة أساسية على الموارد البشرية ، وعلى ذلك يؤكد أن هناك عدة أساليب يستطيع المثقف عن طريقها القيام بالتغيير ، فهو قد يحاول لإضفاء صبغة إنسانية على السلطات القائمة ، أو قد يحاول المساهمة في تشكيل حزب سياسي إصلاحي جديد ، يعمل في إطار الممارسات السياسية التقليدية ، كما أنه يستطيع محاولة الارتباط بالجماهير وذلك للمساعدة على خلق حركة جماهيرية تلتزم بتغيير اجتماعي أكثر راديكالية ، كما يستطيع أن يعمل بصفته الفردية على مقاومة المطالب التي تطلب منه أو الإغراءات التي تعرض عليه من جانب المجتمع الذي يقدم له مزايا ووفرة اقتصادية إذا قبل القيود التي يضعها مجتمع رجال الأعمال والنخبة المثقفة الفنية المرتبطة به ، وأخيرا فإنه يستطيع تنظيم مقاومة واسعة النطاق عن طريق النخبة المثقفة الفنية لمقاومة ذلك الحلم المروع الذي يساعدون على خلقه ولكي يجدوا سبلا يمكن عن طريقها وضع مهاراتهم في توظيف اجتماعي بناء ، وربما يكون ذلك بالتعاون مع حركة شعبية معينة تسعى إلي إيجاد تنظيمات اجتماعية جديدة . (٢٠)

إن مصدر القوة الأولى للمثقفين كما يرى جولدنر هو رأسمالهم الثقافي وما يعنينا هنا تحديدا – لأهميته – هو الوظيفة النقدية .

أولا: أهمية المثقف في أداء وظيفة النقد : يتمثل أحد الأدوار الاجتماعية الأساسية للمثقفين في دورهم كناقدين ، وفي أنهم ضمير المجتمع، ولا يحتاج الكثير من المثقفين إلي النظرة الموضوعية لإقناعهم بالتنافر طويل المدى بين السلطة والفكر ، فهم ينظرون لأنفسهم منذ البداية على أنهم حاملون لوعي وضمير المجتمع ، وعلى استعداد دائم ، إذا اقتضت الحاجة لأن ينزلوا إلي مسرح الأحداث السياسية ليقاتلوا ضد أولئك الذين يسيطرون على السلطة (21) وبهذا الصدد يرى تشيرشوارد أن إحدى وظائف المثقفين تتمثل في تنظيم الخبرة الاجتماعية عن طريق توجيه النقد إلي السياسة ، والنقد الاجتماعي، كما يطلق على المثقفين وصف المعارضة الدائمة في المجتمع .

وفي نفس الاتجاه يشير هوفر إلي ان العداء بين المثقف والسلطات القائمة يخدم هدفا اكثر أهمية من تقدم الجماهير فهو يحفظ النظام الاجتماعي من الركود ، والدليل على ذلك يتضح في أنه في المجتمع الذي يتحالف المثقفون فيه بقوة مع الطبقة الحاكمة يكون هذا المجتمع قادرا على البدء ، بداية متألقة ولكنه لا يكون قادرا على النمو والتطور المستمر ، وغالبا ما يحقق هذا المجتمع درجات عالية من التفوق في بداية مساره ثم يتوقف بعد ذلك ، فيكون تاريخ هذا المجتمع في أساسه سجلا من الركود والاضمحلال ، ومن ناحية أخرى فإن الخطوة الأولى ، تجاه يقظة المجتمع الراكد هو غربة القلة المثقفة عن الحكومة القائمة ، الأمر الذي عادة ما ينجم عن تغلغل مؤثر خارجي معين [٢٢] ويتضمن الاغتراب عدم الرضا عن الأوضاع القائمة وانتقاد المؤسسات القائمة في المجتمع وقيم وأعراف وسلوك واتجاهات وتقاليد ذلك المجتمع [٢٣] .

وفيما يتعلق بمثقفي الدول النامية ، فطالما انهم ليسوا في السلطة فإنهم يميلون إلي الاتجاه السياسي المضاد أو المعارض ، وبهذا الصدد كتب العقاد مقالا بعنوان الوزارة والنقد، ينحى فيه باللائمة على أولئك الذين يعترضون عليه لنقده الوزارة النسيمية ، ويقول: وليس له سابقة في نظام الوزارات والأحزاب – بين المؤيدين ولا المعارضين [٢٤].

ثانيا: درجات النقد : يأخذ النقد درجات مختلفة من الشدة يمكن التعبير عنها في خط متواتر بدءا من الرفض الكلي للنظام وهو ما يمثل الدرجة القصوى من النقد إلي مجرد التعبير عن الاتجاه اليساري وهو ما يمثل الدرجة الدنيا للنقد :-

ثالثا: شكل النقد : قد يأخذ النقد شكلا صريحا ولكنه قد يلجأ إلي التخفي والغموض كما يحدث أن يلجأ الأدب في ظل العسف السياسي إلي ما يعرف باسم أدب التقية ، أو أدب التخفي وراء الأساطير أو إعادة صياغة الأدب الشعبي المتوارث ليعكس فيه كل إسقاطاته السياسية التي يعاصرها ، ليهرب وراءها من كل عسف وليقول من خلالها رأيه [٢٥]، وفي الدول العربية قادت الرقابة الكثيرين من المثقفين لأن يبحثوا عن مجالات غامضة من الأدب القصصي والشعر ، أكثر من المخاطرة بالمعارضة السياسية الصريحة

وفيما يتعلق بالفترة الليبرالية في مصر ، فهناك اتفاق بين الباحثين والدارسين على أن المثقفين المصريين قد لعبوا قبل الثورة دورا نقديا بارزا[٢٦]، وقد كان مفهوم طه حسين لمهمته في الصحافة المصرية هو أن العلماء والمفكرين هم الذين يحققون التوازن بين الساسة حين يختلفون ، ويقضون بينهم فيما يضطرون إليه من الاختلاف[٢٧] ، كما كان عزيز فهمي مع الدكتور محمد مندور أصحاب أعنف الأقلام ضد الحكومة يكتبون يوميا في صحيفة "الوفد المصري" أكثر الصحف الوفدية تقدما وثورية ، وقد تم تقديم ذلك النقد في شكلية الصريح والخفي أما فيما يتعلق بدرجته فإن الظاهر أن الإثارة السياسية كانت توجه للحكومة دون أن تتخطاها إلي الدعائم السياسية للنظام كله الذي يقف الملك على قمته .

١.رابعا : الجوانب الإيجابية للنقد : يسفر النقد عن عديد من الجوانب الإيجابية تؤدي محصلتها النهائية إلي التوصل إلي درجة أقرب من الحقيقة وإلي مزيد من التطور بالنسبة للمجتمع ، وانطلاقا من هذه الأهمية فقد أكدت إحدى الدراسات على " أن ما يحتاج العرب إليه هو توجيه النقد لأنفسهم وإنطلاقا من هذا النقد الذاتي فإنهم سوف يكتشفون أخطأ مجتمعهم ويقومون بإصلاحها.

ومن جهة أخرى فإن النقد الذي يوجهه المثقفون يختلف في طبيعة وفي دلالاته عن النقد الذي توجهه المعارضة المؤسسية ، فالنقد الذي يوجهه المثقفون لا يهدف إلي الحصول على السلطة السياسية لكي يحكم المجتمع ولكن يثير القلق في المجتمع من اجل إحداث تغييرات في مؤسسات الدولة المعوقة للتغيير ، ولكي يكشف مساوئ استخدام السلطة ، ولهذا فإن النقد الذي يوجهه المثقف يمثل نوعا من الإثارة أو حتى رفضا وإنكارا ومن المسموح له أن يكون متحيزا[٢٨]، وهذا التغير في العلاقات بين المثقفين والطبقة الحاكمة قد مثل عنصرا أصيلا في كل النهضات التي قامت عبر التاريخ[٢٩]

وتعطيل القوى الناقدة في أمة من الأمم يعني حرمانها من الموجب الذي يخصب السالب دائما ليتولد الغد الجديد ، وإجهاض الحياة بهذه الطريقة لا يعني إلا توقفها وإلا عفنها، إذ أن ما تنتجه من أجيال جديدة إنما يمثل العقم ، ولا يحمل من الحياة إلا معنى استمرارها ، أما التطور وأما العقل الحضاري وأما الوجود الإنساني بمعناه ، الحق فقد تخلت عنه الحياة حين تخلت عن النقد[٣٠].

خامسا : الشروط الصحية للنقد : لا شك أن النقد كأي ظاهرة من الظواهر لـه شروط تضمن صحته وصلاحيته ، ولكن أهم شـرط يعتـبر مطلوبـا للنـاقد الأميـن هـو وجوب ان يكون بطريقة أو بأخرى منفصلا عـن العـالم الـذي ينتقـده ، فـهو يجـب أن يكون مستقلا وحرا، فمهمة المثقف يجب أن تكون هي انتقاد المجتمع بالمعنى الأكثر عمومية ، وأن قيمة انتقاداته من المفترض أنها تعتمد على درجة تجرده عن مسرح الأحداث الجارية لذاتها ودون أي إضافات أو تعبيرات زائفة [٣١]

متن II : رؤية صلاح قنصوه للعلم والفلسفة :

يتضح مفهوم قنصوه للعلم والفلسفة بجلاء مـن خـلال مفهومـه لفلسـفة العلـم من جهة، ونقده للوضعية المنطقية من جهة أخرى ..

الكتابات في فلسفة العلوم في وطننـا العربـي متعددة ترسم لنـا حـدود فلسـفة العلوم بصفة عامة ، وتحدد التعريفات والمفاهيم وتشير إلى ما يقوم بـه البـاحث فـي فلسفة العلم ، وتصميم خطوات المنهج العلمي وتقسيم موضوعـات هـذا المنـهج إلـى تقليدي ومعاصر . وتجمع هـذه الكتابـات علي الأخـذ بمفـاهيم محـددة ومتقاربـة عـن فلسفة العلم . يذكر زكي نجيب محمود في المنطـق الوضعي أن فلسـفة العلـم تتنـاول قضايا العلم بالتحليل المنطقي[٣٢]، وهـي بذلـك تخـدم العلـوم بتوضيـح قضاياهـا[٣٣]. وقد ذهب صلاح قنصوه إلى مفهوم مختلف، فقـرر مـا نصـه: (تكـاد فلسـفة العلـم أن تكون مرادفا للتحليل المنطقي لقضايا العلم)[٣٤] ، ثم يوضح في فقرة أخرى بيـان مـا يعنيه بهذا المفهوم قائلا (ففلسفة العلم ليست ممارسة للعلم ، بل هـي حديث فلسـفي عن العلم ، أي أنها لا تقدم معارف علمية ، بل تتفلسف حول تلـك المعـارف ، وحـول المناهج التي توصلت إليها)[٣٥]. وبخصوص الوضعية يقول فؤاد زكريـا فـي تقديمـه لاحد كتب هانز ريشنباخ (Hans Reichenbach)(١٨٩١ ـ ١٩٥٣)انـه ظـهر (فـي وقـت شـغلت فيـه المعركـة الدائـرة بيـن أنصـار هـذا المذهـب (الوضعيـة المحدثـة) وخصومـه صفحـات غير قليلـة مـن مجلاتنـا الثقافيـة، بـل مـن جرائدنـا اليوميـة احيانا)[٣٦] .

تبين مما اسلفناه ، أن الوضعيـة المحدثـة اثـارت اهتمـام الكتـاب عندنـا ، وقـد اثرت في البعض منهم وفرضت نفسها في المناخ الفلسفي العربـي . والسـؤال الآن : لمـاذا اهتـم المشـتغلون بالفلسـفة مـن العرب بـهذا التيـار ؟ وقـد أدى إلـى الاهتمـام

بالوضعية اعتقاد بعض المشتغلين بالفلسفة في عالمنا أنها اقرب الفلسفات إلى العلم الذي يمثل روح العصر ، أو أنها فلسفة العلم أو فلسفة علمية أو ذات نزعة علمية .

هذا الوصف للوضعية المحدثة نجده لدى بعض الباحثين في الفلسفة . يقول فؤاد زكريا : (أن حضارتنا في هذا العصر علمية قبل كل شئ) ، (انه عصر تسيطر عليه النزعة التجريبية ، وتعتبر عن روحه تلك الفلسفات التي ترد كل شئ إلى ما يمكن ملاحظته ، أو تحقيقه بالتجربة . ومن هنا كانت الوضعية المنطقية معبرة عن شئ أساسي في حياة الإنسان الحديث)[٣٧]. اما صلاح قنصوه فيقول في معرض كلامه عن أنصار الوضعية المنطقية انهم (اعلى فلاسفة العلم صوتا وافرهم نتاجا ، وهو ما يغري البعض بالتوحيد بين فلسفة العلم كفرع من فروع الفلسفة ، وبين طريقة المناطقة الوضعيين في تناول مسائلها ، وكأن الامرين شئ واحد)[٣٨] .

يعرف قنصوه الفلسفة علي نحو لا يتفق أبدا مع فهم الوضعية المنطقية لها . فهي (نظرة كلية ومنهج للحياة) . أنها (نظرة شاملة تحيط بكل جوانب النشاط الإنساني فكرا وسلوكا) . وبناء علي ذلك ، فان قضايا الفلسفة (قد تصدر عن التأمل، أو التحليل ، أو الحدس ، أو الاستدلال ، وتتأسس علي التجربة والشمول)[٣٩] .

هنا يبدو بوضوح أن فلسفة قنصوه تختلف كليا عن الوضعية المنطقية ، الأمر الذي يفسر انتقاداته لها . بادئ ذي بدء ينقد التحليل المنطقي مؤكدا أن هذه المهمة التي تحفظ مشروعية البقاء للفلسفة ، من وجهة نظر الوضعيين المناطقة ، ضيقة أو ضئيلة . اكثر من ذلك ، فان الفلسفة الوضعية المنطقية تقف عند اقدام العلم بنتائجه الراهنة لكي تتسقط قضاياه بالتحليل ، بينما الفلسفة ، كما يفهمها قنصوه ، (تتجاوز تلك العلاقة القائمة علي التبعية)[٤٠] . يضاف إلى ذلك انه من غير الممكن أن تنتظر الفلسفة حتى تتقدم لها العلوم (بثمراتها التي نضجت ، وفروضها التي تحققت ، وهي بلا ريب امور جوهرية في صوغ النظرة الفلسفية)[٤١] .

والجدير بالذكر أن قنصوه يؤكد أهمية أن تنطوي فلسفة العلم علي التحليل المنطقي، وذلك لانه (مجال أساسي وله أهميته البارزة في ايضاح مفهومات العلم وخطوات منهجه)[٤٢]. إلا انه يرفض أن تقتصر فلسفة العلم علي التحليل المنطقي .

وهنا يؤكد أن مما يتسق مع الوضعية المنطقية أن يجعل زكي نجيب محمود الفلسفة باسرها وليس فلسفة العلم فحسب ، تحليلا منطقيا . ومع انه لا يقر قصر الفلسفة علي التحليل المنطقي ويرفض احالة فلسفة العلم إلى التحليل المنطقي ، إلا انه يشيد باهمية المنطق مؤكدا انه (اداة مهمة في فلسفة العلم ، كما هو كذلك في اية مباحث فلسفية أخرى . ولكنه لا يكفي وحده لمعالجة فلسفة العلم في غيبة الالمام بعلوم الطبيعة والإنسان والافتقار إلى منظور فلسفي شامل)[٤٣] . ثم ينهي قنصوه نقده للوضعية المنطقية بالتأكيد أنها تتضمن نوعا من الميتافيزيقا والقيم.

٢ـ الإنسان : فردا ومواطنا :

لا جدال في أن الوطن يعيش الآن أزمة طاحنة .. اقتصاديا ، واجتماعيا ، وسياسيا، ومن ثم اخلاقيا .. ينبغي أولا تحديد ابعاد هذه الازمة ومعرفة اسبابها .. وذلك بوضع هذه الأزمة تحت منظار التحليل الدقيق والعميق ، من خلال رؤية بانورامية مستوعبة وشاملة ، من اجل محاولة التوصل للحل ..

صلاح قنصوه .. المفكر ، المثقف ، الناقد ، قام بهذه المحاولة .. حول هذه الازمة، تحديدها، وحلها، دار حوار اكثر من رائع ، ادارة بحنكة الأستاذ سعد وهبه علي صحفات جريدة (العربي) الناصرية، وجاءت زبدة هذا الحوار – كما سنحاول ايجازها – علي النحو التالي:

ماذا يحدث للمجتمع المصري وماذ جرى للشخصية المصرية ؟! وماذا بعد انسحاب القيم الاخلاقية والروحية من المجتمع واحلال القيم المادية وتعظيم شأنها؟! ماذا بعد انحسار (الحراك الاجتماعي) وغياب شروطه ، بغياب العدل الاجتماعي.. ماذا بعد أن تحول الحراك الاجتماعي إلى صراع اجتماعي ، وماذا بعد أن صار المجتمع (حلبة ملاكمة) ؟!

ما الذي جري للشخصية المصرية ، ولماذا اصيب الناس باللامبالاة . وفي قول آخر (بالاكتئاب العام) وهو ما اكده طبيب نفسي كبير ، لماذا رفع الناس شعار (كبر دماغك) ولماذا اعطي المواطن ظهره للحكومة ، والشأن العام ؟ لماذا تراجع الانتماء ، وانتشر العنف والجريمة في الشارع المصري ؟! لماذا يفشل (العمل الجماعي) ، ولماذا تفشل الجماعات .. وينجح العمل الفردي ؟

كل هذا التغير الذي طرأ علي المجتمع مسئولية من ؟! هل هي مسئولية سياسية ، أم مسئولية مؤسسات اجتماعية وتربوية ؟!

يقول الدكتور قنصوه : حين نتحدث عن ظواهر اجتماعية ، فهي مسئولية سياسية. أو ذات علاقة بالسياسة وكل ما طرح من اسئلة له علاقة مباشرة بالسياسة .

تعال نأخذ بعض الظواهر ونفحصها بموضوعية ، لاستجلاء دلالاتها واسبابها .. وسوف تجد في نهاية الأمر ، الأسباب واحدة ، وتصب في خانة واحدة وان تعددت الظواهر!.

ظاهرة عدم الانتماء .. الحكومة مشغولة بها ، ووسائل الاعلام الحكومية تطرحها بالحاح ممل ، بطريقة الخطب والمواعظ ! .

ومشكلة هذه الظواهر أن الحكومة تطالب الشباب بالانتماء دون أن توفر له شروط الانتماء واسبابه ! .

المواطن منزوع الحقوق السياسية ، فكيف يقوم بواجباته ، والعقد الاجتماعي هو حقوق في مقابل واجبات ! . المواطن محروم من حرية وحق التعبير، المواطن مستبعد تماما من إدارة بلده ، مستبعد من اختيار حكومته ، المواطن لا يسمع أو يقرأ في وسائل الاعلام الحكومية إلا صوت الحكومة .

أن السياسة محظورة تماما في الجامعة شأنها شأن المخدرات بينما ممارسة العمل السياسي هي حق اصيل لطالب الجامعة الذي هو مشروع مواطن بالمفهوم الحقيقي للكلمة.

أن النشاط السياسي في الجامعة حلقة رئيسية من حلقات النمو والبناء لشخصية المواطن الصالح الايجابي الفاعل لكننا كسرنا هذه الحلقة فترتب عليها أن خرجت أجيال من الشباب المبتسر ناقص النمو يحتاج إلى حضانة !.

أن الطلبة كانوا دائما هم وقود الحركة الوطنية علي مر التاريخ ، هم الذين خرجوا في مظاهرات ثورة ١٩ ومظاهرات ٣٦ ، وهم الذين سقطوا ضحايا هم الذين منحوا الحركات الوطنية حيوية واعطوا المجتمع نشاطا وقد كانوا دائما وقود

الثورات فكيف اكمم افواههم ، وامنعهم من التعبير عن ارادتهم واحظر عليهم المشاركة في الحوار وصناعة القرار . وفي نفس الوقت اطالبهم بالانتماء والمشاركة في الانتخابات التشريعية والاستفتاءات الرئاسية ؟! .

كيف اقول له : انت لست جديرا بان تكون مواطنا ثم ادعوه للانتماء ، والمشاركة في بناء الوطن ؟! .. وطن من ؟! هذا هو السؤال الذي يطرحه في عقله الباطن ولا شعوره وعقله الواعي . أن مهمة رؤساء الجامعات وعمداء الكليات هي منع الطلبة من النشاط السياسي ، أن إلغاء انتخابات عمادة الكليات جاء لهذا السبب. مهمتهم الرئيسية هي اخصاء الطلبة ومنعهم تماما من ممارسة حقوقهم السياسية .

ماذا تنتظر من طلبة الجامعة . وهم صفوة شباب المجتمع ، وقد حرمتهم من ممارسة النشاط الرئيسي في الحياة وحقهم الطبيعي في التعبير عن ارادتهم ؟! ماذا تنتظر إلا كلمات من قبل: كبر دماغك، وانا مالي ، وهي بلدنا .. دي بلد الحكومة؟!.

طبيعي في هذه الحالة أن يعطي المواطن ظهره للحكومة !

لماذا يحترم المواطنون في الدول الغربية القانون ، ولماذا يتحايل المصريون علي القانون ؟! . السبب أن المواطن في المجتمعات الغربية الديمقراطية يشارك في وضع القوانين والتشريعات من خلال ممثلية الحقيقيين . وليس المزورين . فلماذا يتحايل علي القانون الذي وضعه ؟! .

أما المواطن المصري فإن القوانين تهبط عليه من أعلى فهو لم يشارك في آليات صناعة القانون ولم يستفت عليه ولم يشارك في احتيار واضعيه لذا يتحايل على القانون كلما أتيحت له الفرصة ، وهو لا يفعل ذلك لمجرد الرغبة في التحايل على القانون أو بسبب سوء الأدب ، وإنما كنوع من المعارضة والرفض والاعتراض ورد العداون عليه ، فأنت قد تجاهلت المواطن وأهنته ، والمواطن يرد هذا العدوان بتأكيد أهميته وأحقيته ، إنه يرفض ويقاوم ويتحايل على نظام فرض عليه من أعلى .

لهذا فعندما تكون هناك حياة ديمقراطية حقيقة ، وحين يختار المواطن حكومته ونوابه في البرلمان ، وحين تكون هناك احزاب حقيقية ، ويتم تداول السلطة لن يتحايل المواطن علي القانون ولسوف تختفي كل الظواهر السلبية وعدم

الانتمـاء واللامبـالاة والعنـف، والنـهب المنظـم، والابتـذال والقبـح علـي المسـتويات كافة!.

أن المقدمات المنطقية تؤدي إلى نتائج منطقية هذا يحدث في كل الدنيا إلا فـي بلدنـا .. فمـن الممكـن أن تكـون متميزا فـي عملـك موهوبـا ، ووفقـا لـهذه المقدمـات مفروض أن تصل لمنصب ما . انت تمشي في طريق سعيا للوصول إلـى هـدف لكنـك تجد من وصل قبلك دون أن يستخدم هذا الطريق المشروع .

المسألة صارت علاقات واتصالات وجسور وكباري .. وليست معايير كفاءة ، لقد صارت العلاقات والاتصالات والواسطة هي معايير قوتك وعنوان كفاءتك .

وبالتداعي واحكام الضرورة يندفع الناس إلـى صـراع غير شـريف ويلجـأون للضـرب تحـت الاحزمـة واسـتخدام الوسـائل الرخيصـة والبذيئـة للوصـول إلـى المناصب... استخدام قانون فرض عليهم . عنـوان كفـاءتك هـي قدرتـك علـي النفـاق والتملق أن بذاءة الخلق وانحطاط السلوك تدفع بصاحبها احيانا لتقلد المناصب العليا في مصر .

لا يمكـن الكـلام عـن الانتمـاء بـالمواعظ والحكـم بينمـا معـايير الـترقي غائبـة ومنفلتـه ، لا يمكن الكلام عن انتمـاء بينمـا الحصـول علـي الفـرص لا يتـم مـن خـلال معيار الكفاءة والجودة، وانما من خلال الواسطة ، والمؤامرة ، وتقارير المباحث .

كيف اشعر كمواطن بالانتماء .. وهناك من خطف فرصتي واغتصب حقي .

الشعور بالانتماء عبء نفسي قاسي .

لاحظت أن معظم الجرائم التـي تنشـر فـي الصحـف تنتـهي بعبـارة واحـدة فـي تبرير أسباب الجريمة (كان يمـر بضائقـة ماديـة) . أنـها جرائـم ماديـة نتيجـة تعظيـم المادة وانسحاب القيم الاخلاقية والروحية ، المادة صـارت القيـاس الأساسـي وعيـار كل شئ ، صارت القيمة العليا في مقابل قيم الوطنية والابوة

والحل أن نكون دولة راسمالية وطنية حقيقية ، بمعنى أن تكون هناك تعدديـة حقيقية غير وهمية ، وتداول السلطة وحياة ديمقراطية سـليمة حقيقيـة غير وهميـة

وقتها سيكون هناك مشروع وكتالوج ينظم حياة المجتمع وعلاقاته وقواعد استخدام امكاناته المتاحة .

عندما يستطيع المواطن أن يسقط الحكومة ويأتي بحكومة جديدة سوف ينصلح حال المجتمع في كل الاتجاهات ويتحول الصراع في حراك صحي سليم .

أن الراسمالية الوطنية هي التي جاءت بالديمقراطية ولكن هذه الراسمالية يجب أنت تكفل لها عوامل الأمان .

خاتمة

قد يكون الدارسون عندنا كثيرين اما المفكرون فأمر نادر تماما ... فعلي كثرة ما تقلب وتفتش في فكرنا الحديث فلن تعثر إلا علي (دارسين) . وافضل هؤلاء الدارسين هم الذين ينحون منحى المسح الاستعراضي للموضوعات التي يتناولونها فيجمعون النصوص والمعلومات التي سبق نشرها ثم يقومون بتحليلها ومناقشتها ، وقد يستخلصون لهم من كل ذلك رايا يتمسكون به ويدافعون عنه . هذا هو الحال لدى افضل الدارسين عندنا ، اما أن تجد المفكر الواثق من نفسه والذي هضم ما سبق من آراء وتراث في موضوعه وتأمل كل ذلك فترة من الزمن ثم اعاد لنا ذلك كله وانبته نابتا جديدا في صورة متميزة خاصة به فيها اضافة جديدة من روحه بعد سيطرته علي لب المسائل واصولها ون أن يكون قدتاه في التفصيلات والتفريعات غير المهمة فأمر نادر تماما في تاريخنا الحديث .

ومن هذه القلة النادرة المفكرة التي راضت نفسها علي هذا النوع من التفكير والنبات الثقافة والتراث العربي انبتا جديدا في فكرنا العربي الحديث الدكتور صلاح قنصوه

وبعد لقد أخذنا بعض نتائج زرعه ، وثمرات فكرة .. فهل اجدنا الحصد ؟

يا ايها الأستاذ .. السوسيولوجي .. الفيلسوف .. المنطقي .. الاخلاقي .. العالم.. الناقد .. المناضل .. المفكر .. يا ايها الإنسان – كم انت انسان .

المراجع العربية

[١] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة. دار المعارف ، القاهرة

[٢] ارفلد كولبه :المدخل إلي الفلسفة ، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي

[٣] الدكتور عثمان أمين : شيلر ، دار المعارف ، القاهرة.

[٤] حامد ربيع (د.) ، الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي ، القاهرة ، ١٩٨٣.

[٥] عبد الله العروي (د.) أزمة المثقفين العرب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت، ١٩٧٨.

[٦] غالي شكري (د.) النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٢.

[٧] فاروق خورشيد ، هموم كاتب العصر ، دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ، ١٩٨١.

[٨] محمد برادة (د.) محمد مندور وتنظير النقد العربي ، دار الآداب ، بيروت ١٩٧٩.

[٩] محمد ضياء الدين الريس الدستور والاستقلال والثورة الوطنية ١٩٣٥، القاهرة ، ١٩٧٥.

[١٠] جريدة العربي ، العدد ٨٢٣ بتاريخ ٢٠٠٢/٨/٢٥.

المراجع الأجنبية

1. Encyclopaedia of the Social Sciences. (Macmillan Company).
2. Harold Hoffding, a history of moder philosophy, (macmillan & comp. London).
3. J.B. Coates, the crisis of the human person, (Longmans, Green & Comp).
4. W.J. Stace, the destiny of western Man. (Reynal & Hitchcock) New York.
5. Hector Hawton, the feast of Unreason. (Watts & Company).
6. W.G. De Burgh, the legacy of the Ancient World. (Pelican Book).
7. Archibald Robertson, Man His own master. (thinkers Library).
8. Henneth Walker, Meaning & Purpose. (Jonathan Cape).
9. Bergel, Egon emest, social stratification, Mcgraw – Hill book company, Inc, New York, 1962.

---

(1) - Pascal, Blaise;: Pensees. P. 521.

(2) The Legacy of the Ancient World: P.P. 544 – 577 .

(3) - شيلر صفحة (٤٨)

(٤) فلسفة العلم : ط٢ ١٩٨٣ ، دار التنوير – بيروت ، ص ص ٦ – ٧

(5) نظرية القيم في الفكر المعاصر ، ط٢ ١٩٨٤ ، دار التنوية – بيروت ، ص٨

(6) راجع خاتمة الحاشية I ، وانظر : موسوعة لالاند الفلسفية ، تعريب د. خليل احمد خليل ، ط١ ١٩٩٦ ، منشورات عويدات – بيروت ، المجلد الثاني ص ٥٦٦ – ٥٧١

(7) - Merton, Robert, Social Theory and social structure, the free press, New York, 1968, P. 26.

[8] - السيد ياسين ، المثقف العربي ناقدا ومبررا ومتفرجا ، ابحاث الندوة الدولية ، المثقفون والتغيير الاجتماعي في العالم العربي ، مطبعة جامعة عين شمس ، القاهرة ، ديسمبر ١٩٧٩ ، ص ٧٩ .

[9] - Nisbet, Robert, the degradation of the academic dogman Heinemann, London, 1971, P. 210.

[10] - Ladd, Everett caril and lipset, seymour martin, academics, politics and the 1972 election, American Enterprise institute for public policy research, washington, 1973, P. 6.

[11]- Hofstadter, Richard , anti- intellectuallim in American Life, Vinti – Intellectuallism In American Live, Vintage Books, New York, 1963 , P. 29

[12]- Untengton , Samule, P., political order in Change ing Societies, Yale University press, New Haven, 1968, P.289

[13] - عبد الله العروي (د.) أزمة المثقفين العرب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ط١ ، ١٩٧٨ ، ص ١٥١

[14]- Sharabi, H.B. "The Crisis of The Intelligentsia in the Middle East " In volte, Richard.H., The Modern Middle East " Atherton press , New York , 1963, P. 142.

[15]-Alatas, On. Cit. P.53

[16]- Thoenes, Piet , "the Role of the elite" in Banks L.A. The Elite In the welfere state, Translated from the Dutch By Bingham. F.E., the free press, new york 1996, P. 86.

[17]- Latas, Op. Cit, P. XV.

[18] - حامد ربيع الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي ،دار الموقف العربي ، القاهرة ، ٩٨٣ ، ص١٨٥ ١١

[19]- Issawi, Charles , Egypt At Mid-Cantury, Oxford University Press, London , 1965, p. 66.

[20]- Chomsky, Noam, "knowlodge and Power , Intellectuals and the welfare – welfare state " Op.Cit, P.189.

[21]- Coser, Lawis A, Men of Ideas, The free Press, New York, 1966. OP. Cit P. 140.

[22]- Hoffer, Eric ,The ordeal of change, Harper Colophon Books, New York, 1963 . P. 56.

[23]- 1 bid, p. 284.

[24] - محمد ضياء الدين الريس (د.) الدستور والاستقلال والثورة الوطنية ، ١٩٣٥ ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٤٢.

[25] - فاروق خورشيد ، م ، س.ذ ، ص ١٠٢.

[26] - السيد ياسين ، م.س.ذ ، ص ٨٤

[27] - عبد العزيز شرف (د.) ، م . ذ ، ص ١٠٣

[28]-Eisemblatter , Brend, op.cit, P.6.

[29] - Ibid, P. 56.

[30] - فاروق خورشيد ، م.س.ذ ، ص ٤٣ - ٥٣٨

[31] - حامد ربيع (د.) الثقافة العربية ، م.س.ذ .. ص ١٤٦.

[32] - زكي نجيب محمود ، المنطق الوضعي ، ط٤ ، ٢ج(القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٦) ، ج ٢ ، ص ٤٠

[33] - زكي نجيب محمود ، موقف في الميتافيزيقا ، ط٢ (بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٣) ، ص ٢٠٢.

(34) - صلاح قنصوه ، فلسفة العلم، ط2(بيروت : دار التنوير للطباعة والنشر ، 1983)،ص5

(35) - المصدر نفسه ، ص 30 .

(36) - هانز ريشنباخ ، نشأة الفلسفة العلمية (القاهرة : دار الكتاب العربي ، 1968) ص5 .

(37) - فؤاد زكريا ، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1975) ، ص 915 .

(38) - صلاح قنصوة ، فلسفة العلم (القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، 1981) ، ص 28 .

(39) - المصدر نفسه ، ص 10 .

(40) - المصدر نفسه ، ص 20 – 21 .

(41) - المصدر نفسه ، ص20-21 .

(42) - المصدر نفسه ، ص 28 .

(43) - المصدر نفسه ، ص 32 .

"حساسية فنان ما بعد الحداثة ازاء اوهام الحاضر"

صلاح قنصوه

يواجه الفنان اليوم عالما فسيفانيا مختلطا لا يسهل اخضاعه لتصنيف محدد يمكن ان تتخذ فيه الاحداث او الوقائع منازلها او مواقعها ، بحيث يتيسر اختيار موقف معين ازائها .

فالوضع العالمى اليوم يقدم بين ايدينا حادثات تثير الحيرة وتعصف بما استقرت عليه المذاهب والنظريات من تحليل وتفسير . لا شك انها لحظة متفردة ليس في وسعنا ان نسلكها في نسق تفسيري قائم ، أو نرجعها حادثا مطردا في مسار تاريخي معلوم.ومن هنا تنشأ الحاجة الى اعادة النظر في مسلماتنا جميعا دون استثناء . يعنى هذا ان يتخلل الشك في كل الحكايات النظرية السابقة ويتسرب منا اليقين ،ن ويتهاوى الاساس المتين .

يستجيب الفن ، او الفنان بالأحرى للجديد ، او يستشرفه ، او يتلقاه على نحو اكثر رهافة ولكن دون الوضوح والالتزام بالمنطق المعتاد ، الذى يتسلط على خطابات التداول والتواصل للتخصصات المعرفية والمؤسسات الاجتماعية على السواء .

فهذا الوضوح وذاك الاستدلال يقومان على تعاقد او تواطؤ مسبق بين اطراف عمليات التداول والتواصل ، وفقا لقواعد مفروضة سلفا ، وتعريفات محددة جاهزة .

اما الفنان فيستجيب للمثيرات الجديدة بنوع خاص من الحساسية المستقلة عن المواضعات المسبقة المهيمنة على الجميع . وبالتالي يكون اكثر حرية في استجابته للمثيرات الموضوعية ، بحيث لا يتوسط بين المثير والاستجابة ما يفرض عليه طريقته في الاستجابة او محتواها .

ولا تعد حساسية الفنان ميزه او صفة "الشخص" الفنان ، بل هى قرينة او علامة قدرته على الابداع ، اى لفنه . فشرط الابداع الفنى ومهاده الاصلى هو ادراك الفنان لقابلية العالم والواقع ، والوجود للتحول والتشكل والتبدل بالنسبة للفنان .

وهذا الادراك او تلك الحساسية هـى التى تحـول مـا يبدو ضروريـا وثابتـا ، وجـامدا على ماهية يعينها ، الى ممكنات يعيد الفنان صياغتها وتشكيلها ليجعل منـها اشـياء او وقائع جديدة هى اعماله الفنية.

ولقد استطاع الفنان المعاصر ان يتلقى بحساسيته ما يموج في العـالم اليـوم ، وادرك هشاشة الدلالات الموروثة الوقورة التى تضفى على الاشياء ، واحس بذوبان اليقين الراسخ بان الاشياء معناهـا بـاطنى ، وبـأن العلامـات Signs تفـرض مـن داخلها علاقة شفافة بين الدال "والمدلـول" اى بيـن ماتسـحه منـها، وبيـن مـا نفهمـه عنها .

ومن ثم تطايرت الدلالات التى كانت توثقها النظريـات والمذاهـب والمواقـف بالاشـياء او المدركـات الحسـية ، بعـد ان اخفقـت فـي تفسـير مـا يحـدث ، وانكشـف بطلانها ، واسفرت عـن نفسـها كمجـرد حكايـات او اسـاطير استعارت جدارتـها مـن كثرة تكرارها .

واحس الفنان برهافته المباشرة التى لا تبهظها اثقـال النظريـات والتفسـيرات لما يحدث ، واحس بان مـا يوجـد حيالـه هـو عـالم موهـوم تغطيـه شـبكة كثيفـة مـن الاكليشـيهات النظريـة اللامعـه والرنانـه وبـان مـا نواجهـه هـو نـوع مـن الشـبورة "النظرية المذهبية التى تخيم علـى الواقـع وتحجبـه . ووجداوا ان الوهـم والتضليـل هما اللذان يحلان مكان الإدراك المخلص للتعارض بين ما يزعم وبين ما يوجد فعلا . واصبحـت الاجابـات سـابقه للاسـئلة الحقيقيـة فـي ذلـك الركـام الـهائل مـن البيانـات والتقريرات التى كان بعضها نـاجحا او ملائما في عمليات التداول والتواصـل السـابقة

وعندئذ قرر فنان ما بعد الحداثة الذى يواجه فوضـى العولمـة وسـيولتها ، ان يشتغل فقط على ما يتاح له ان يراه او يسمعه ، او يلمسه او يدركـه بحواسـه ادراكـا مباشـرا . لذلـك تثبـت بالتفـاصيل الماديـة الصغيرة دون ادعـاء للعمـق والمغـزى - فحسبه السـطح المـادى ببعديـه دون منظـور او فكـرة فالمرفـا الآمـن ، او المرسـاة الواثقة لا تكون الا بـالعودة الى الاشياء نفسها دون مدلولات مضافة أو اغـوار بعيـدة

ولهذا يمكن ان تكون الرواية الجديدة في فرنسا او الرواية المضادة "او "الكتابة البيضاء ". او "درجة صفر الكتابة " مكافئا " ادبيا للاتجاهات التشكيلية المعاصرة او ما بعد الحداثية . فالمهم لديها :" تفاصيل قليلة يسهل عدها ، وهو ما يجعلها صورة واضحة، نقية ، تلقائية محددة . وهى مع ذلك سابقة في الفضاء في الوقت نفسه " او هى التعبير عن البرود ، والانفصال ، والعزلة ، ورفض الاعتراف باى افضلية مسبقة بين المشاعر او الاشياء او الاحداث ... فالاشياء موجودة فحسب سطحها نظيف ومصقول ، وهى قوية متينة ، ولكن بغير بريق غامض او شفافية ، اى ليست شكلا لمضمون خفى ..

والواقع بلا مستقبل ولا قيمة ولا معيار ... المهم هو تقديم التفاصيل دون اضافة اى معنى والانطباعات الحسية التى لا رابط بينهما .

وهذا هو ما يشكل ما اسلفته عن فسيفساء التفاصيل واللمحات . لقد انهارت المركزية وانفرطت الصلات القديمة واعلنت المعقوليات الرصينة السابقة عن افلاسها .

واصبح العمل الفنى تصويرا لمدرك حسى ، اى الدال ، دون اضفاء الاهمية او المعنى عليه . فيستمد العمل عناصره من الواقع الموضوعى المحسوس – وفي اوسع المشاهد ان يحيل التجربة الفنية الى عناصر فعاله في حياته اليومية المعتاده ، لان الفن لا يفرض على المشاهد تمثل المدركات الحسية على النحو الذى يفضلها عن عالمة المباشر لكى تحلق بعيدا وتتحد في عالم اخر رمزى في اغلب الاحيان صفاء او دلالة او سموا بل ليغمر المشاهد نفسه في واقع الاشياء المباشر .

فالجسد او موضوعية الاشياء هى اليقين الوحيد الباقى بعد غياب ذلك البعد الدلالى او الرمزى لان الجسد او الاشياء هى التى ترتدى قفازات الرموز العارضة والعابرة وبالتالى يمكن ان يخلعها ليظل هو نفسه دون اضافات من اوهام او دلالات متواطئة .

ونجد مثل ذلك في الفنون التشكيلية عند "الفن الفقير" او"فن الحد الادنى" عند كارل اندريه وفى الفن الحركى ، او فن الاوب . فثمة مساحات لونية تبدو

عفوية ، ولكنها تثير المشاهد وتدمجه في الخطوط والالوان بحيث يتتبع حركة يد الفنان وهى تبدع فتصبح مشاركة ايجابية بتحريك ذهنه وحواسه .

فهو في كل الاتجاهات المعاصرة نوع من التجريب المستمر الذى تكون الحواس مقياسه وادواته . ويكون موضوعه الظاهر الخارجي ، المتعدد والنسبى ، والمفتت وغير المنطقى . وليس غير التخبط والاكتشاف واثارة الدهشة لافتقاد اليقين وغياب الاجابات السابقة . ويبدو هذا جليا في الفن اللاشكلى ،" والبقعية " والتصوير بالاداء action pain ting والايهامية التجريدية"، والكيتش Kitc والوحشية الجديدة " والبوب وعبر الطليعة والتصوير الردئ " في امريكا .

ويعنى هذا في نهاية الامر ان فن ما بعد الحداثة ليس دعوة او رسالة ، او التزاما بما ينبغى ان يكون مثلما صنع الفن الحداثي . بل هو استسلام لما كشفت عنه الحقبة الراهنة من سقوط الحكايات أو النظريات الكبرى وتسرب اليقين الذي كنا نركن إليه في تفسير الواقع الاجتماعي ، أو تغييره .

عفوية ، ولكنها تثير المشاهد وتدمجه في الخطوط والالوان بحيث يتتبع حركة يد الفنان وهى تبدع فتصبح مشاركة ايجابية بتحريك ذهنه وحواسه .

فهو في كل الاتجاهات المعاصرة نوع من التجريب المستمر الذى تكون الحواس مقياسه وادواته . ويكون موضوعه الظاهر الخارجى ، المتعدد والنسبى ، والمفتت وغير المنطقى . وليس غير التخبط والاكتشاف واثارة الدهشة لافتقاد اليقين وغياب الاجابات السابقة . ويبدو هذا جليا في الفن اللاشكلى ،" والبقعية " والتصوير بالاداء action pain ting والايهامية التجريدية"، والكيتش Kitc والوحشية الجديدة " والبوب وعبر الطليعة والتصوير الردئ " في امريكا .

ويعنى هذا في نهاية الامر ان فن ما بعد الحداثة ليس دعوة او رسالة ، او التزاما بما ينبغى ان يكون مثلما صنع الفن الحداثي . بل هو استسلام لما كشفت عنه الحقبة الراهنة من سقوط الحكايات أو النظريات الكبرى وتسرب اليقين الذي كنا نركن إليه في تفسير الواقع الاجتماعي ، أو تغييره .




صباحا ومساء - مركز المؤتمرات - المدينة



certain tout d'abord que l'oevre derridienne s'est largement repondue dans les pays du proche Orint et au Maghreb grace d'une part a la connaissance de la langue francaise, et d'autre fort aux travaux de traduction dont on verra quelques exemples significatifs dans le présent recueil publié en hommage à la mémoire de J.Derrida.

il faut avouer , en autre, que la déconstruction, concue comme une méthode de pensée critique decapante, constitue la toile de fond de toute pensee revolutionnaire aux prises avee toutes les formes d'un dogmatisme obscurantiste étauffant. Elle est , en fait , à la bose d'une Critique littéraire éclaireé et d'une série de démorches et de procedés appeles a renouveler de fond en Comble toute la panoplie des sciences humaines et sociales.

gommer parfois ou de transformer (difference, pharmakon, hymen, greffe, marge, supplement, dissemination ...), est fondé sur l'un des paradoxes les plus déroutants. En effet, cet art ne peut avoir sa raison d'être que dans sa « co-presence » — même si le terme est choquant pour toute pensée déconstructiviste — avec les grandes ceuvres de la pensee occidentale des origines à nos jours (Socrate, Parmenide, Platon, Hume, Condillac, Rousseau, Hegel, Husserl, Saussure, Claude Lévi-Strauss et bien d'autres).

De l'aveu meme du philosophe : ses demarches propres comme la lecture du silence, du blanc ou des marges des textes, la pratique de la greffe, du deuil ou le travail sur le supplement t bien d'autres ne peuvent etre que de l'ordre du parasite. e propre done de la déconstruction est de désapproprier,de décentrer, de faire basculer tout discours d'ordre dogmatique, metaphysique ou idéologique.

Derrida parvient a secouer tout l'édifice theo-logo-centrique d'une pensée liée a l'ordre ou a une autorite préetablie. De la sorte, toutes les justifications idéales d'un sens premier et d'une origine ontologique perdent leur sérieux et torn-bent sous le coup d'un ludisme libérateur et cathartique.

Cette conception renouvelee de l'écriture va servir a Derrida non seulement à renouveler la lecture et l'interprétation des textes philosophiques les plus célèbres de la tradition occidentale, mais aussi a une articulation avec un ensemble tout nouveau de procédés de déchiffrement. et de décryptage des textes litteraires et critiques qu'on rencontre chez la plupart des philosophes et des écrivains de la différence, tels Foucault, Deleuze, Sollers, Lacan voire Barthes et bien d'autres .

La pensée derridienne a-t- elle eu un impact décisif sur les courants de pensee moderniste dans le monde arabe? il est

L'art de Philosopher

Mohamed El-Kordi(*)

La disparition de Jacques Derrida, père de la Deconstruction, nous mène à poser la question du « sens » de ce courant qui a fait rage en France dans les années 1960 concurremment avec la montee du structuralisme.

La déconstruction derridienne est-elle une reprise de la «Destruktion» heideggerienne ? C'est fort possible, mais si Heidegger voulait remonter au-dela de l'histoire vers la science de l'Etre (l'ontologie), oubliée ou déformee — croyait-il, depuis la disparition d'Aristote, l'« action » philosophique de Derrida n'était ni une refonte de la pensée occidentale, ni une tentative guidée par une volonté de reconstruction.

Ainsi, il est difficile de voir dans l'entreprise derridienne une theorie ou l'ébauche d'une doctrine

elle ne nous fournit même pas une méthode qui pourrait servir de guide a de probables disciples. En effet, des figures notoires comme Jean-Luc Nancy ou Philippe Lacoue-Labarthe, qui pratiquent également la déconstruction, ne peuvent être considerees comme celles de simples disciples du grand maitre. Car, meme si ces derniers philosophes n'ont pas connu le grand battage médiatique qui a toujours entouré Derrida en France ou en Amérique, ils ne peuvent être considérés comme ses véritables continuateurs. Aussi est-on amené à classer l'entreprise derridienne comme un art de «philosopher plutot que comme doctrine, systéme ou vision du monde.

Get art sophistiq'e, vu la plethore de termes techniques ou savants que le philosophe n'a cessé de multiplier, d'articuler, de

(*) Professeur de civilisation francaise a la faculte des lettres d'Alexandric.

Dissemination and Positions. These were followed in 1974 by Glas and a number of essays.

The present issue of Philosophical Papers is mainly concerned with the interaction of contemporary Arabic thought and Derrida's writings, especially in respect of difference and diversity. Abdul Karim Al-Khatibi, in his Critique of the Philosophy of Difference and in his Sociology of the Arab World criticizes the concentration on the self, to the exclusion of other factors, in Western sociology. Abdel Salam Ben Abdul Aal ('Tradition and Identity') and Nuruldin Afayah ('Identity and Difference') pursue an examination of deconstruction in Al Khatibi's work.

In Ali 'Legality of Difference' and Fathi Al-Tarik's 'Readings in the Philosophy of Diversity' the concepts of diversity and difference in cultural and political life are examined as an introduction to democracy and human rights. Further contributors include Mohamed Arkum on Derrida's deconstruction applied to Islamic mind and metaphysics; Mutta Safdi on the critique and deconstruction of Western mind and Ali Harb on criticism of contemporary Arabic texts.

Derrida's contributions are not confined to the domain of philosophy. He has also produced some influential literary criticism. A number of Arab critics and men of letters have made the Arab reader familiar with this aspect of his work.

Derrida, a French-Algerian non-Jewish Jew, has been present, as this issue will testify – in the minds of Arab thinkers and academics and will continue to do so, having made a crucial contribution to the examination of the foundations of modern philosophical thought and the transcendence of Western metaphysics.

Maher S. Farid

Derrida: Deconstruction and Difference

Strategies of Reading and Critique of Eurocentrism

Derrida is no stranger to Arabic culture: a number of his texts, translations of his works and applications of his reading strategies are amply on display. The task of introducing him to the fields of Arabic philosophy, literary criticism and sociology was undertaken by celebrated thinkers, researchers and academics of the Arab world. We may thus say that the author of Marges de la philosophie is by now an integral part of the main body of philosophical thought. It is a shift from absence to presence, from silence to utterance and from the unthought-of to the main spring of ideas.

A large symposium in Cairo and another in Rabat, interpretations and deconstructions, critiques of Eurocentrism: these are some of the landmarks of the journey. The philosopher of absence is now absent: in his lifetime he was described at various times as France's 'philosophic troublemaker', a 'new sophist' and a 'non-Jewish Jew'. According to Jonathan Culler, he had three aspects: (i) a philosopher and a reader of philosophical texts who drew attention to the West's logocentrism and its metaphysic of presence (ii) a reader and interpreter whose readings of texts has given rise to idealist analyses and a new type of hermeneutics (iii) a post-structuralist thinker concerned with problems of language and structure.

Following his translation (with an introduction) of Husserl's L'origine de la geometrie, Derrida brought out three seminal books in 1967: Le Voix et le phenomene, L'Ecriture et la Difference and De la grammatologie (an Arabic translation of the latter is under way). These works secured him an important place in French intellectual life in the late 1960s. In 1972 three more volumes came out: Marge de la philosophie, La

AORAK PHALSAPHIA

(Philosophical Papers)

Issue No. 13,2005

All Corespondence and articles should be forwarded to the following address :

Prof . Ahmed Abdul Halim Atteya
Block of Flats no 18 , Members of Staff of Cairo Univers District , AL – Mabutheen District , Giza , Arab Repablic Egypt , Telefax 7346918

E- Mail : AORAKPHALSAPHIA@YAHOO.com
Web site: AORAKPHALSAPHIA.com